

المعاد الجسماني

بين الفلاسفة والمتكلمين

تأليف:

عبدو علي قطايا

MIDDLE EAST LIBRARY

المعاد الجسماني بين الفلاسفة والمتكلمين

المؤلف: علي عبدو قطايا

الناشر: دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع

طريق المطار - سنتر زعرور -

هاتف: ٠١/٤٥٠٨٥٠ - ٠٣/٨٥٣٥٧١

إخراج: MoonRay - طريق المطار - سنتر زعرور -

هاتف: ٠١/٤٥٠٩٠٧

الطبعة الأولى: بيروت - ٢٠٠١

مقدمة الناشر

في عالم يطلب يوماً بعد يوم الحقيقة والمعرفة ويجهد بشتى الطرق ومختلف أنواع التجارب للوصول إلى الطمأنينة والسعادة، ثمة أشخاص باحثين أيضاً عنها، ولكن بطريق آخر ووسيلة أخرى.

إنه العلم... لكن أي علم؟ هذا هو الذي تحتاجه البشرية اليوم، لا شك أنه العلم الذي يوصله إلى هدفه، وأي وسيلة أفضل من علم معرفة الحقيقة...

إن سلسلة عالم الفلسفة والعرفان تلقي الضوء على مجموعة من المواضيع والمباحث في عالم الفلسفة والعرفان، وهي محاولة لإعادة هذه الروح على أن تثمر ما هو جديد من العلوم القديمة أو الحديثة وقد اختارت إدارة مركز دار العلم للدراسات والأبحاث نخبة من المفكرين والباحثين لتعرض أفكارهم وأبحاثهم لظمى المعرفة والعلم.

وهذه التجربة هي الخطوات الأولى لإحياء هذه العلوم في رحلة الوصول إلى الحقيقة

الإهداء

إلى من رحل متألماً بجراحه سنين ثمان،
من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة؛ عالم الجزاء والعطاء.
لئنال العوض؛ سعادة لا يكدرها شقاء،
وراحة لا يرى بعدها عناء،
منادياً، يا من اسمه دواء، وذكره شفاء.
إلى رفيقة دريه التي عايشته سني الألم، وعاشت بعده كل الألم،
وواسته الجراح، ثم التحقت به مطمئنة وافدة إلى الرحمان،
إلى رُوحَيْهِمَا الشَفِيفَيْنِ؛ مُجَسِّدِي مَعْنَى الْعَطَاءِ،
اهدي هذه الرسالة؛
عُرْبُونَ بَنُوءَ عَوْضاً لا يدركه منة، وشأبيب رحمة فوق جدتيهِمَا
الطاهرين،
إلى والِدَيَّ.... مع خالص الدعاء بالرحمة والغفران،
وَأَسْأَلُ الْمَنَانَ الْكَوْنَ فِي جِوَارِ الْأَثَمَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ (ع)،
﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ
وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ ذلك الْفَضْلُ مِنْ
اللَّهِ.

شكر وامتنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف السفراء
المغربين حبيب إله العالمين سيدنا ونبينا وشفيعنا محمد وعلى آله الغر
الميامين.

قال أمير المؤمنين علي(ع): "من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق".
كلمات قصار، بل كلمة شكر، أتوجه بها في بداية هذه الرسالة مع
خالص العرفان والامتنان إلى الأستاذ المشرف الدكتور هادي فضل الله
الذي رافقني في إعدادها مقوماً ما اعوج فيها على أسس صحيحة
ومنهجية واضحة، وله الفضل الأكبر في تثبيتها، فجزاه الله خيراً عن
العلم وطلابه.

كما أتوجه بالشكر وخالص الدعاء إلى الأساتذة الكرام في الكلية،
وأخص اللجنة المشرفة التي تكرمت بمطالعتها ومناقشتها وأبدت
نصائحها بكل صدق وأمانة.

ولا يفوتني شكر الكلية؛ عميداً ومديراً وطلاباً ومن تذاكرت معهم من
الزملاء الكرام والذين استترت بأرائهم ونصائحهم. وأخص.....
عساني أكون قد وفقت، والله الموفق المستعان المسدد للصواب.

فصول البحث

المعاد الجسماني
بين الفلاسفة والمتكلمين

مقدمة

الفصل الأول: حول المعاد

الفصل الثاني: النفس الانسانية

الفصل الثالث: المعاد الجسماني

مصطلحات واردة في المتن والهوامش

- م ن: المصدر نفسه
- م ع: المصدر عينه
- م س: المصدر السابق
- د ط: دون تاريخ الطبعة
- د ت: دون تاريخ النشر
- د ن: دون ناشر
- ط: طبعة
- هـ: هجرية
- م: ميلادية
- ش: شمسية (التقويم الفارسي)
- ص: صفحة
- ج: جزء
- تج: ترجمة
- تح: تحقيق
- مج: مجلد
- تص: تصحيح
- تع: تعليق
- (*): علامة توضيح أو شرح

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله النور الحق المبين، والصلاة والسلام على حقيقة أنوار رب العالمين، محمد وآله الهداة المهديين.

إن الإنسان بمقتضى تركيبته الخاصة لا يستقيم على طريقة مهما كان هدفها، إنما يفضل التأرجح بين الأضداد، فالشجرة تدأب في منهجها ابتداء من انطلاقتها من النواة حتى نهايتها بلا تمزق بين المناهج، والجبل يواصل برنامجه منذ نشوئه حتى إنتهاء عمره الطبيعي بلا تبعثر بين البرامج، والنجمة تنفذ خطتها من ميلادها حتى وفاتها بدون إنزلاق، والنحلة تؤدي كل واجباتها حتى تسقط ضحية في مسيرة الواجب، ولكن الإنسان الذي لا يستطيع توظيف حياته في خط، لعل غريزة التأرجح بين الأضداد أو غريزة التطور وكلت إليه لتقلبه في المعادلات المختلفة حتى تكشف كل مخائبه وتتمى كل ما في أعماقه من نوايا وركائز، فتحقق بذلك هدفا من أهداف الحياة.

والمعاد والإيمان بالآخرة، هو الأصل الوحيد الذي يُقَوِّم المسار الإنساني بحيث لا يرقى إلى دوره حتى التوحيد؛ لأن إنكاره يستلزم نفي التوحيد والنبوة معا، بل نفي العالم الربوبي؛ إذ لا معنى لرب لا معاد إليه. لذلك وردت الآيات القرآنية الكثيرة بشأنه، وربما تكون بعض أسباب كثرتها حيال المعاد هي غفلة الإنسان عن لقاء الله يوم البعث،

فجاء التأكيد القرآني كعامل تربوي لما ينطوي عليه من عناصر الإيقاظ والتبنيه الدائم عبر التذكير والتحذير والترغيب والترهيب، ليسجل مدلولاته المركزة في الجانب العقيدي وفي المضمار الوجودي الاجتماعي من الحياة الإنسانية؛ لأن للحياة الإنسانية ومسارها صلة وثيقة بالمعاد من أكثر من جهة، خصوصاً أن الإنسان يتميز على ما سواه من الظواهر الوجودية بالحرية والاختيار وهو ما يملئ عليه أن يكون هادفاً في حركته ومواقفه العملية، وفي اختياره هو دائب السعي لكل ما يجلب إليه المنفعة ويبعد عنه الضرر.

من هنا كان المعاد ممارسة تربوية معينة للإنسان؛ إيماناً بالله واليوم الآخر، وهنا تكمن أهمية البحث فيه؛ فمسألة المعاد من أوثق المسائل الفلسفية صلة بالإنسان، وأكثرها أهمية بالنظر إلى تحديد مصيره ونهايته، وليس أدل على ذلك مما أثير حولها من مناقشات وجدل وما اشتبك عندها من آراء، واصطدم فيها من مذاهب في كل عصر من عصور الفلسفة خصوصاً بين الفلاسفة والمتكلمين، الذين اعتمد بعضهم النص أساساً في البحث، وبعضهم اعتمد العقل خالصاً، وبعضهم جمع بين العقل والنقل.

وفي هذه الرسالة محاولة جادة لإلقاء الضوء على المعاد الذي يعتبر الركيزة الأساس في الإيمان،- الذي قرنه تعالى بالإيمان به حيث يقول: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(١)، ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾^(٢)، ليتأهب المرء للسفر الأخروي ويصل في نهايته إلى لقاء الله عز وجل،- وسأناقش فيها مسائل عديدة من أفكار الفلاسفة والمتكلمين،

(١) سورة آل عمران: الآية ١١٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦٩.

كاشفاً عن وهن ما طرحوا في المعاد من شكوك وشبهات، عارضاً آراء ابن سينا من الفلاسفة؛ لأنه يمثل خلاصة ما ذهبوا إليه وهم أفلاطون وأرسطو والفارابي، وآراء الغزالي من المتكلمين؛ لأنه يمثل الاتجاه الفكري الذي وضع بذوره الأشعري وأكمّله من بعده تلامذته أبو المعالي الجويني والباقلاني وتخمر فيه عقل الغزالي وروحه، متبنياً في الأغلب آراء مدرسة الحكمة المتعالية ورائدها صدر المتألهين الشيرازي، هذا وآثرت أن يكون ذلك في مناسباته ومواضعه ليكون أسهل مأخذاً وأقرب تصوراً وأوضح فكرة وبحثاً.

وقد رتبته على مقدمة وثلاثة فصول، وجعلت لكل فصل تمهيداً وخاتمة.

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد احتل موضوع المعاد مكانة بارزة في مواضيع الفكر الفلسفي في الإسلام. وقد لا نبالغ إذا قلنا إنه أكثر المواضيع صعوبة في تاريخ الفكر الإسلامي الكلامي والفلسفي على السواء؛ نظراً لكثرة الآراء التي تتباين فيما بينها بشكل واضح وجلي، بحيث يصعب التوصل إلى الحقيقة وسط اختلاف الآراء وتناقضها. وعليه، فإن مشكلة المعاد هي من المسائل العويصة في الفلسفة. والقرآن الكريم يشير إلى عجز العقل البشري عن الخوض في مسألة الروح أو الولوج فيها بقوله: (يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً)، ومن هنا ذهب ابن رشد إلى أن المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذور والمصيب مشكور أو مأجور.

وفضلاً عن صعوبة مسألة المعاد كما ذكرنا، فإن هذه المسألة تعتبر من المسائل الفلسفية المهمة، لا بل من أهم المسائل الفلسفية، إذ أنها تتعلق أساساً بفلسفة الموت. وهذه مسألة ميتافيزيقية ومن أهم المسائل الإشكالية، التي يهتم بدراستها الفلاسفة وخاصة، إذا اعتبرناها إحدى المشكلات التي كَفَّرَ بها الإمام الغزالي الفلاسفة لقولهم بالخلود الروحاني دون الجسماني. ومن هنا فإن البحث في هذه المسألة له ميزتان خاصتان في الفكر الإسلامي بشكل عام: ميزة الصعوبة وميزة الأهمية.

وكل من يدرس هذه المسألة سيجد نفسه أمام آراء متقاربة أحياناً ومتضاربة أحياناً أخرى، ليتمكن من تحديد موقفه إزاء الآراء التي تدور حولها.

فالذي يريد أن يلمّ بمسألة المعاد ويبيّن معالمها، يجب أن يختار منحيين فكريين متعارضين، ليرى كيف يتحاور أصحاب هذين المنحيين. وعليه فهو يرى نفسه ملزماً ببيان منحيي الفلاسفة الإلهيين والكلاميين. وخير من يمثل الفلاسفة الإلهيين هو ابن سينا، وخير من يمثل الكلاميين هو الإمام الغزالي الذي اتخذ موقفاً نقدياً بل وهجومياً.

كذلك، فإن على الباحث في هذه المسألة وقبل عرضه للمنحى الفلسفي والمنحى الكلامي، عليه أن يعرض للمنحى الإسلامي العام، الذي يعتقد بالمعاد الروحاني والجسماني معاً.

وعموماً يمكن القول إن دراسة مسألة المعاد لا تكتمل إلا بالاطلاع على كل الآراء والاتجاهات البارزة في تقييمها لمسألة المعاد سواء منها الاتجاه الذي يؤكد أصحابه أن المعاد ليس إلا للجسم - وهؤلاء لا ينفون وجود النفس الناطقة المجردة؛ أو الاتجاه الذي يرى أصحابه أن المعاد هو للروح فقط - وهؤلاء هم الفلاسفة الإلهيون الذين يرون أن الإنسان هو نفس ناطقة مجردة والبدن آلة النفس والنفس لا تقنى لأنها بسيطة؟ أو الاتجاه الذي يعتقد أصحابه بالمعاد الروحاني والجسماني معاً وهذا قول معظم المسلمين؛ أو الاتجاه الخاص بالفلاسفة الطبيعيين الذين لم يثبت عندهم المعاد البتة لا الجسماني ولا الروحاني - فالنفس في نظرهم مزاج، وإذا مات الإنسان عدمت النفس، ومن المستحيل إعادة المعدوم! أو الاتجاه الشكي الذي مؤداه التوقف عن إعطاء حكم حيال موضوع المعاد، إذ لم يتبين عند هؤلاء مزاجية النفس أو جوهريتها. ومن

هنا فلم يحكموا على فنائها واستحالة إعادتها، ولا على بقائها بعد فساد البدن.

وبعد الذي تقدم نتوقع تساؤلاً من القارئ الذي يحب البحث والتقصي أتى كان انتماءه الديني هو: بماذا نعتقد، هل نعتقد مع الفيلسوف بوجوب التأويل المعنوي، أم مع المتكلم بوجوب الاعتقاد بما ورد في الكتب السماوية، وهل نسقط من حسابنا سائر الاتجاهات التي ذكرنا؟ وكيف نطبق ذلك على العقل والبرهان والعلم الطبيعي أو الوضعي الذي هو أساس العلم في فكرنا المعاصر؟

نحن نرى أن في هذه الرسالة التي بين أيدينا، والتي كان لنا حظ الإشراف عليها محاولة جادة في دراسة مسألة المعاد، فضلاً عن أنها إجابة وافية على كل سؤال يمكن أن يتوقع طرحه.

إنها دراسة رائدة ومجهود بذله الباحث في تلك المسألة لكي يضيف إلى المعاد الروحاني عند الفلاسفة معاداً جسمانياً وبذلك يكون المعاد في نظر باحثنا الشيخ عبدو روحانياً جسمانياً في آن معاً. وعلى ذلك يكون قد خالف بعض الفلاسفة وأيد بعضهم ممن أسماهم الفلاسفة الحكميين، كصدر الدين الشيرازي، المعروف بصدر المتألهين.

لم يخش الباحث من الإقبال على دراسته بعمل جدي متواصل ودؤوب في النصوص ذاتها، على رغم ما في ذلك العمل من تعب ومشقة. وقد رافقنا الباحث شهوراً طويلة في دراسته هذه، وكنا متيقنين من الموضوعية التي كان يهدف إليها ويسعى إلى تحقيقها والعمل على الالتزام بها في كل ما كتبه.

ولعل هذا الذي أشرنا إليه هو خير داع إلى أن نشي على الباحث للاجتهاد الذي صرفه متعلقاً "بالمعاد الجسماني بين الفلاسفة

والمتكلمين كما نرى في الأمر عينه مبرراً لدعوة القارئ إلى قراءة هذا البحث برغبة منه في المعرفة وحب الاستطلاع.

وعموماً فإن تفصيل دراسة الباحث ومجهوداته الفكرية التي بذلها جميعاً وتحليلاً ونقداً ومقارنة واستنتاجاً هو ما لا يمكننا إيجازه على عجلة في هذه المقدمة المختصرة، لذا سنكتفي بالإشارة إليها تاركين للقارئ أن يكتشف بذاته مقومات الرسالة من حيث الشكل والمنهج والمضمون.

والسؤال الذي قد يرد بعد ذلك هو هل كان الباحث موفقاً في تجميعه وتحليله ونقده ومقارنته واستنتاجاته، وبالتالي في مجمل دراسته، وهل أدت الدراسة يا ترى غايتها المنشودة؟

أما اللجنة الفاحصة، لجنة الحكم، فقد اعترفت للباحث بتوفيقه ومنحته درجة الامتياز بإجماع أعضائها.

وأما حكم القارئ، فلا بد من أن يعطيه القارئ بنفسه، مع الأمل بأن يكون من ذوي الفطرة الحسنة والذوق السليم.

والله ولي التوفيق

بيروت في ١٠/٨/٢٠٠١

رئيس قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية

هادي فضل الله

الفصل الأول

حول المعاد

تقديم

المعاد أصل من أصول العقيدة اتفقت عليه الشرائع السماوية والفلاسفة.

ولا محيص للمسلم من الإعتراف به؛ عقيدة قرآنية جاء بها نبينا محمد(ص)، فإن من يؤمن بالله إيماناً قاطعاً ويعتقد بمحمد رسولاً منه أرسله بالهدى ودين الحق، يصدق بما أخبر به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، من البعث والحشر، والثواب والعقاب، والجنة والنار، والنعيم والجحيم، خصوصاً المعاد الجسماني؛ فالآيات الكريمة ناصة على ذلك لا يعقل تأويلها، والأخبار في ذلك متواترة لا يمكن ردها ولا الطعن فيها، ولهذا اعتبر الرازي في تفسيره من الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي (ص) وبين إنكار الحشر الجسماني. ولإلقاء الضوء على قضية المعاد، لا بد من طرحه وما اشتق منه وما رادفه من ألفاظ كما ورد في القرآن والحديث وذكر في معاجم اللغويين، وما اصطلح عليه الفلاسفة والمتكلمون.

لذا غلب على البحث في هذا الفصل طابع الاستقراء والسرد أكثر منه التحليل والمقارنة والنقد والآراء الشخصية؛ والتي غلبت على الفصلين الآخرين وقد عرضت فيه: المعاد في اللغة، وفي القرآن، وفي الحديث، وفي العقل، فضلاً عن ماهية المعاد وطبيعته.

والله المستعان في البدو والختام.

المعاد في اللغة

المعاد

المعاد مصدر ميمي، أي المرجع والمصير، منه قولهم اللهم ارزقنا إلى البيت معاداً وعودة^(١)، ويضيف ابن منظور أنه معاد الخلق، وينقل أقوال اللغويين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] فيقول: قال الحسن: إلى معاد، أي إلى الآخرة، وقال مجاهد: يحييه يوم البعث، وقال الليث: المعاد كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد للناس، وأكثر المفسرين في قوله: ﴿لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ أي لباعثك، وعلى هذا كلام الناس: أذكر المعاد، أي أذكر مبعثك في الآخرة^(٢).

ويقول الطريحي: لرادك إلى معاد، أي المعاد الذي هو بعث الأجسام البشرية وتعلق أنفسها بها للنفع أو للانتصاف والجزاء، والمعاد البدني: أي المعاد للبدن والروح^(٣).

وفي الحديث الشريف: «أصلح لي آخرتي التي فيها

(١) الزبيدي، السيد محمد المرتضى، تاج العروس، ج ٢، ط ١، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ، ص ٤٣٦.

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٩، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، ص ٤٦٠.

(٣) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج ٢، ط ٢، إيران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨هـ، ص ٢٧٢.

معادي» أي ما يعود إليه يوم القيامة وهو إما مصدر وإما ظرف، وفي حديث الإمام علي عليه السلام: «وَالْحَكَمُ اللَّهُ وَالْمَعُودُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» أي المعاد^(١). قال ابن الأثير: «هكذا جاء المعود على الأصل وهو مفعول من عاد يعود عوداً»^(٢).

العود

العود من صفات الله تعالى المبدئ المعيد، يقول ابن منظور: «قال الأزهري: بدأ الله الخلق إحياء ثم يميتهم ثم يعيدهم أحياء كما كانوا، يقول تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ١١]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ يَبْدُؤُا وَيُعِيدُ﴾ [البروج: ١٣] فهو تعالى الذي يعيد الخلق إلى الممات بعد الحياة في الدنيا، وبعد الممات إلى الحياة يوم القيامة ﴿قُلْ اللَّهُ يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتُمْ تُؤَفَّكُونَ﴾ [يونس: ٣٤].

قال الجوهري: وعاد إليه يعود عودة وعوداً، أي رجع، وفي المثل: العود احمد. قال سيبويه: تقول رجع عوده على بدئه تريد: أنه لم يقطع ذهابه حتى وصله برجوعه، وتقول: رجعت عودي على بدئي، أي رجعت كما جئت؛ فالمجيء موصول به الرجوع فهو بدء والرجوع عوداً^(٣).

وقد أورد اللغويون في معاجمهم مرادفات عدة منها: النشر،

(١) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج٢، ط٤، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٦٤ ش، ص٣١٦.

(٢) ابن الأثير، م ن.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج٩، ص٤٥٨.

الحشر، القيامة، البعث، الحساب، الآخرة، يقول ابن منظور في قوله تعالى: ﴿إِنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ [العلق: ٨] أي الرجوع والمرجع مصدر على فعلى، وفيه ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً﴾ [المائدة: ١٠٥] أي رجوعكم. حكاه سيبويه فيما جاء من المصادر التي من فعل يفعل على مفعول. وجملة الباب في ذلك أن يكون المصدر على مفعول بفتح العين. وحكى أبو زيد عن الضبيين: انهم قرؤا قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً﴾ [المؤمنون: ٩٩] يعني إن العبد إذا بعث يوم القيامة وأبصر، وعرف ما كان ينكره في الدنيا يقول لربه: ارجعون، أي ردوني إلى الدنيا^(١).

وقال الفيروز آبادي: رجع يرجع رجوعاً ومرجعاً، والمصادر من فعل يفعل إنما تكون بالفتح رجعى ورجعانا، ويؤمن بالرجعى، أي بالرجوع إلى الدنيا بعد الموت^(٢).

وقال الزبيدي: الرجوع كالعودة، عاد إليه يعود عودة وعوداً، رجع^(٣). ويقول ابن منظور في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق: ٨] قيل على إعادته حياً بعد موته وبلاه؛ لأنه تعالى المبدئ المعيد. وقيل على بعث الإنسان يوم القيامة، وهذا يقويه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ [الطارق: ٩] أي قادر على بعثه يوم القيامة^(٤).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص١٤٨.

(٢) الفيروز آبادي، محي الدين، القاموس المحيط، ج٣، د ط، بيروت، دار المعرفة، د ت، ص٢٨.

(٣) الزبيدي، تاج العروس، ج٢، ص٤٣٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص١٤٨.

يوم القيامة

يوم القيامة: يعني يوم البعث، يوم يقوم الخلق بين يدي الحي القيوم، قيل أصله مصدر قام الخلق من قبورهم قياماً وقياماً^(١).

البعث

البعث: يعني الإثارة من فعل يفعل بالفتح فيها، يقال: بعث الله الموتى من قبورهم، أي أثارهم وأخرجهم. ويكون البعث إرسالاً كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ﴾ [يونس: ٧٥] أي أرسلنا. ويكون البعث إحياء كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ﴾ [الكهف: ١٩] أي أحييناهم، والإحياء يكون من الله تعالى للموتى وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٦] أي أحييناكم. ويكون البعث نشوراً كقوله تعالى: ﴿يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾ [الأنعام: ٦٠] أي في النهار.

ومن أسمائه تعالى الباعث؛ وهو الذي يبعث الخلق، أي يحييهم بعد الموت يوم القيامة، وبعث الموتى: نشرهم ليوم البعث، وبعث الله الخلق يبعثهم بعثاً، أي نشرهم من ذلك^(٢). وفي الحديث: «تتوقوا بأكفانكم فإنكم تبعثون بها» أي تتشرون بها. وفي حديث الحجر: «ليبعثه الله يوم القيامة» قيل: لما كان

(١) الزبيدي، م س، ج ٩، ص ٢٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٤٢٨. والزبيدي، تاج المروس، ج ١، ص ٦٠٢.

الحجر من جملة الأموات، وأعلم نبي الله أن الله قدر أن يهب له حياة يوم القيامة يستعد بها للنطق، ويجعل له آلة يُمَيِّز بها المشهود له وغيره، وآلة يشهد بها، شبه حاله بالأموات الذين كانوا رفاتا فبعثوا؛ لاستواء كل واحد منهما في انعدام الحياة أولاً ثم في حصوله ثانياً^(١).

النشر

النشر: يعني الحياة، وأنشر الله الريح؛ أحيائها بعد موتها، وقوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩] أي كيف نحيتها، قرأها ابن عباس كيف ننشرها. قال الفراء: من قرأها بضم النون فإنشارها إحيائها. وقال ابن عباس: والوجه أن يقال: أنشر الله الموتى فنشروا هم؛ إذ حيوا، وأنشرهم الله؛ أحياهم، يقال: نشره نشرأ ونشوراً كأنشره فنشر، أي الميت لا غير؛ حي وعاش بعد الموت. قال الأعشي:

حتى يَقُولَ الناسُ مما رأوا يا عجباً للميت الناشر^(٢)

ونقل التفتازاني عن المعري قوله: والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد، معقباً: يعني تحيرت الخلائق في المعاد الجسماني والنشور^(٣)، والمولى تعالى يقول: ﴿وَالْيَهُ

(١) الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ٢١٥.

(٢) الزبيدي، م س، ج ٣، ص ٥٦٥. وابن منظور، م س، ج ١٤، ص ١٤٠.

(٣) التفتازاني، سعد الدين، مختصر المعاني، ط ١، إيران، دار الفكر، ١٤١١ هـ، ص ٦٤.

النُّشُور» [الملك: ١٥]، وقد ورد في الدعاء لك الممات والمحياء واليك النشور، ومنه الحديث الشريف: «لا رضاع إلا ما أنبت العظم وأنشر اللحم»^(١) أي شده وقواه من الانتشار، أي الإحياء، كذلك قال الجوهري في الصحاح: أنشرهم الله، أي أحياهم^(٢).

وفي كلام ابن عمر: فَهَلَا إِلَى الشَّامِ أَرْضُ الْمُنْشَرِ، أي موضع النشور، وهي الأرض المقدسة من الشام يحشر الله الموتى إليها يوم القيامة؛ وهي أرض المحشر^(٣). وفيه قال الأزهري: «وهذا أَوَّلُ حَشْرِهِمْ، وَآخِرُ حَشْرِهِمْ يَوْمُ الْقِيَامَةِ؛ لِأَنَّ الْمَحْشَرَّ يَكُونُ بِالشَّامِ»^(٤).

الحشر

الحشر: يعني جمع الناس يوم القيامة، وحشرهم، أي جمعهم؛ ومنه يوم المحشر، أي المجمع الذي يحشر إليه القوم. قال الأزهري: أرض المحشر يحشر الخلق يوم القيامة إليها. وأضاف الفراهيدي^(٥): منه قوله تعالى: «ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»^(٦).

(١) الفقيه، الشيخ يوسف، الأحوال الشخصية، ط١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٩ م، ص ٢٦١. عن الوسائل باب ٢، ما يحرم بالرضاعة، حديث ٢.

(٢) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٢، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ، ص ٨٢٨.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ١٤٠.

(٤) الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ٥١٦.

(٥) الفراهيدي، خليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٢، ط٢، إيران، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ، ص ٩٢.

(٦) سورة الأنعام، الآية ٢٨.

أما الزبيدي فيقول: الحشر يعني: الجمع والسوق، يقال: حشر يحشر بالضم وبالكسر حشراً؛ إذا جمع وساق، ومنه يوم المحشر بكسر الشين وبفتحها، أي موضعه ومجمعه الذي إليه يحشر القوم^(١).

ويضيف الطريحي: المحشر بفتح الميم وكسر الشين موضع الحشر، وهو المحشر بالفتح، وحشر الأجساد: عبارة عن جمع أجزاء بدن الميت وتأليفها مثل ما كانت وإعادة روحه المدبرة إليه كما كان، ولا شك في إمكانه، والله تعالى قادر على كل ممكن؛ عالم بالجزئيات، فيعيد الجزء المعين للشخص المعين. ولما كان حشر الأجساد حقاً وجب أن لا تعدم أجزاء المكلفين وأرواحهم بل يتبدل التأليف^(٢).

(١) الزبيدي، تاج العروس، ج ٢، ص ١٤٢.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ٥١٧.

المعاد في القرآن

إهتم القرآن الكريم بمسألة المعاد أكثر من جميع الكتب السماوية الأخرى حتى انه خصّها بآيات عديدة في مختلف السور التي تناولت بتفصيل وإلحاح الحياة الأخرى ومشاهد القيامة، من حساب، وجنة ونار، فكان ذلك مركز الاهتمام الذي شد القرآن الكريم إليه وعي المسلمين الأوائل ومخيلاتهم واستشرافاتهم، وهو مصدر الإلهام في جميع الأدلة التي تتحدث عن الفلسفة الكونية، وقد أطلق على ذلك اليوم أسماء كثيرة منها:

أسماء المعاد

يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(١)، ويوم البعث في قوله تعالى: ﴿فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ﴾^(٢)، ويوم الحشر في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ حَشْرُ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾^(٣)، ويوم نحشُرهم جميعاً^(٤)، ويوم الجمع في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾^(٥)، ويوم الحساب في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ و ﴿إِنِّي عَذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ

(١) سورة القيامة، الآية ٦.

(٢) سورة الروم، الآية ٥٦.

(٣) سورة ق، الآية ٤٤. سورة الأنعام، الآية ٢٢. الحشر هو: الجمع، ووجه التسمية أن جمع أجزاء بدن الموتى وتألّفها يكون في ذلك اليوم.

(٤) سورة التغابن، الآية ٩.

مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾^(١)، ويوم التلاق في قوله تعالى: ﴿لَيَنْذَرُ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾^(٢)، ويوم التناد في قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾^(٣)، ويوم الأزفة في قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ﴾^(٤)، ويوم التغابن في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾^(٥)، ويوم الفصل في قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمْعَانَكُمْ وَالْأُولَيْنِ﴾^(٦)، ويوم الدين في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ﴾^(٧)، ويوم النشور في قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾^(٨)، والساعة في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^(٩)، واليوم المشهود في قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ يَوْمُ مَشْهُودٍ﴾^(١٠)، واليوم الموعود في قوله تعالى: ﴿وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ﴾^(١١).

(١) سورة ص، الآية ٢٦. وسورة غافر، الآية ٢٧. ووجه التسمية أن الناس يحاسبون في ذلك اليوم على أعمالهم.

(٢) سورة غافر، الآية ١٥. ووجه التسمية أن النفوس تتلاقى في ذلك اليوم.

(٣) سورة غافر، الآية ٢٢. التناد: أن الناس ينادي بعضهم بعضاً في عرصة القيامة، ومنه قول الصادق عليه السلام: يوم التناد: يوم ينادي أهل النار أهل الجنة «أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» سورة الأعراف، الآية ٥٠.

(٤) سورة غافر، الآية ١٨. الأزفة الساعة التي اقتربت ودنت.

(٥) سورة التغابن، الآية ٩. والتغابن يعني أنهم يفين بعضهم بعضاً، مستعار من تغابن التجار وعن النبي الأكرم (ص)، «ما من عبد مؤمن يدخل الجنة إلا أرى مقعدة من النار لو أساء ليزداد شكراً، وما من عبد يدخل النار إلا أرى مقعدة من الجنة لو أحسن ليزداد حسرة».

(٦) سورة المرسلات، الآية ٢٨.

(٧) سورة الصافات، الآية ٢٠.

(٨) سورة فاطر، الآية ٩.

(٩) سورة الحج، الآية ٧.

(١٠) سورة هود، الآية ١٠٢.

(١١) سورة البروج، الآية ٢٠.

أهوال يوم المعاد

كذلك تحدث الآيات الكريمة عن أهوال ذلك اليوم وما يجري فيه، ووصفته بأوصاف كثيرة منها:

هو يوم عبوس قمطرير في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾^(١)، ويوم تقلب فيه القلوب والأبصار في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾^(٢)، ويوم تغنو فيه الوجوه في قوله تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِ الْقَيُومِ﴾^(٣)، ويوم تقوم فيه الروح في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾^(٤)، ويوم تخشع فيه الأصوات في قوله تعالى: ﴿وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾^(٥)، ويوم يكشف فيه عن الساق في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾^(٦)، ويوم تؤخذ فيه النواصي في قوله تعالى: ﴿فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾^(٧)، ويوم تشخص فيه الأبصار في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤْخَرُهُمْ لِيَوْمَ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾^(٨)، ويوم تبيض فيه وجوه وتسود أخرى في قوله

- (١) سورة الإنسان، الآية ١٠. القمطرير: شديد العبوس.
- (٢) سورة النور، الآية ٣٧.
- (٣) سورة طه، الآية ١١١.
- (٤) سورة النبأ، الآية ٣٨.
- (٥) سورة طه، الآية ١٠٨.
- (٦) سورة القلم، الآية ٤٢.
- (٧) سورة الرحمن، الآية ٤١.
- (٨) سورة إبراهيم، الآية ٤٢.

تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾^(١)، ويوم يعض الظالم فيه على يديه في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَعَضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾^(٢)، ويوم تختم فيه الأفواه وتكلم الأيدي في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ﴾^(٣)، ويوم تشهد فيه الألسن والأيدي والأرجل في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ﴾^(٤)، ويوم يكون العسر فيه على الكافرين في قوله تعالى: ﴿الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا﴾^(٥)، ﴿يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ﴾^(٦)، أي مثل الرصاص المذاب، ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ﴾^(٧)، وتكون الجبال كالعهن.

كما وصفته بالطامة الكبرى، أي الداهية التي تطم وتعلو على سائر الطامات في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى﴾ و﴿بُرْزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى﴾ فأمًا مَنْ طَغَى و﴿وَأَثَرُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى و﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى و﴿سَاعَةَ يَسَاقُ أَهْلُ الْجَنَّةِ إِلَى الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ إِلَى النَّارِ﴾.

- (١) سورة آل عمران، الآية ١٠٦.
- (٢) سورة الفرقان، الآية ٢٧.
- (٣) سورة يس، الآية ٦٥.
- (٤) سورة النور، الآية ٢٤.
- (٥) سورة الفرقان، الآية ٢٦.
- (٦) سورة المعارج، الآية ٨.
- (٧) سورة الكهف، الآية ٢٩.
- (٨) سورة النازعات، الآيات ٢٤-٤١.

وهكذا يصور القرآن قيام الساعة تصويراً حسيّاً يجسم هوله ويشخص وقائعه، متناولاً عالم المادة برمته، في قوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ❖ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ❖ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ❖ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ❖ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ❖ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ❖ وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ❖ وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ ❖ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ❖ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ❖ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ ❖ وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ❖ وَإِذَا الْجَنَّةُ أَزْلِفَتْ ❖ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ﴾^(١)، و ﴿وَالْقَارِعَةُ ❖ مَّا الْقَارِعَةُ ❖ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ❖ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفِرَاشِ الْمُبْثُوثِ ❖ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ❖ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ❖ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ❖ وَأَمَّا مَن خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ❖ فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ ❖ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ ❖ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾^(٢)، كذلك في سورة القيامة ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ❖ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ❖ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ ❖ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسْوِي بَنَانَهُ ❖ بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ❖ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ❖ فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ ❖ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ❖ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ❖ يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَصْرُ ❖ كَلَّا لَا وَزَرَ ❖ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ❖ يَنْبِئُوا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ❖ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ ❖ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾^(٣)؛ يوم تبدل الأرض غير الأرض؛ يوم طي السموات، وتكور الشمس، وبرق البصر،

(١) سورة التكوين، الآيات ١-١٤.

(٢) سورة القارعة، الآيات ١-١١.

(٣) سورة القيامة، الآيات ١-١٥.

وخسف القمر، وانفطار السماء، وانتشار الكواكب، وانفجار البحار؛ يوم امتياز المجرمين والعاصين.

وقد أكثر القرآن الكريم من أسماء ذلك اليوم^(١)؛ لنقف بكثرة الأسماء على كثرة المعاني، فليس المقصود تكرير الأسماء والألقاب بل المقصود تنبيه أولى الألباب.

إن تحت كل اسم من أسماء ذلك اليوم سرّاً، وإن في كل نعت من نعوته معنى، فالواجب أن تتخذ دراسة هذا القرآن عملاً؛ لتدبر معانيه، وننظر في كثرة أوصافه وأساميّه؛ لنستعد للتخلص من دواهيّه، والمولى تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٢).

إن الآيات الكريمة التي تتحدث عن القيامة والبعث والحشر والنشر والحساب والجزاء... لدليل واضح على المعاد الجسماني، - «حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون ❖ وقالوا لجلودهم لم شهدتكم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة واليه ترجعون﴾^(٣) -، وهي ظاهرة في وقوع ذلك على البدن كما ورد في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ❖ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٤).

(١) كالقرار، اللقاء، البقاء، القضاء، الجزاء، وغيرها.

(٢) سورة الإنشاق، الآية ٦.

(٣) سورة فصلت، الآيتان ٢٠ - ٢١. كذلك أنظر الآيات في السور التالية: يس: ٥١ و ٧٨ و

٧٩. القمر: ٧، السجدة: ١٠، العنكبوت: ١٩، المؤمنون: ٣٥ و ١١٥، المعارج: ٤٣، الإسراء: ٥٠ و

٥١، الجاثية: ٢١ و ٢٢، الأنعام: ١٢، ق: ١٥، الأحقاف: ٣٣، يونس: ٤، النجم: ٣١.

(٤) سورة يس، الآيتان ٧٨-٧٩.

المعاد والمحسوسات

دل السمع دلالة قطعية على المعاد مستفيضاً مؤيداً للعقل، وإنك لتجده واضحاً ملموساً في قوله تعالى: ﴿كَلِمَا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾^(١)، و ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾^(٢)، و ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾^(٣)، يرى الشيخ المفيد أن ثواب أهل الجنة الإلتذاذ بالماكل والمشارب والمناظر والمناكح وما تدركه حواسهم مما يطيعوا على الميل إليه ويدركون مرادهم بالظفر به، وليس في الجنة من البشر من يتلذذ بغير مأكّل ومشرب وما تدركه الحواس من الم لذات، وقول من زعم أن في الجنة بشراً يتلذذ بالتسبيح والتقديس من دون الأكل والشرب، قول شاذ عن دين الإسلام، فيقول: «وكتاب الله خير شاهد وقد رغب العالمين فيه من الأكل والشرب والنكاح حيث يقول تعالى: ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا تِلْكَ عَقَبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [الرعد: ٣٥]، ﴿وَفِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ [محمد: ١٥]، ويقول تعالى: ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ [الرحمن: ٧٢]، و ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ [الواقعة: ٢٢] و ﴿وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: ٥٤]، و ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ أَتْرَابٍ﴾ [ص: ٥٢] و ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥.

(٢) سورة الدخان، الآية ٥٤.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٧١.

فاكهون ❖ هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ﴾ [يس: ٥٦ و ٥٥] و ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥]^(١).

والمولى تعالى للطفه ورأفته بعباده قد أكثر ذكر المعاني في الكتاب الكريم والفرقان العظيم بطرق عديدة وسبل سديدة؛ لصعوبته على الإفهام وكثرة ما فيه من الشبه والأوهام.

فتارة يحكم بأنه كائن لا محالة بدون ذكر دليل بل يأتي بالحكم على نحو الجزم ووجوب الإذعان والتصديق به كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ❖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُوتَى يَبْعَثُهُمْ﴾^(٤)، ونحو ذلك.

المعاد والقسم

وتارة يذكره مشفوعاً بالقسم؛ لكثرة الشبه والاشتباه فيه كقوله تعالى:

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥)، وقوله تعالى:

(١) شبر، السيد عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ج ٢، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧م، ص ٢٤٣.

(٢) سورة الزلزلة، الآيتان ٧ - ٨.

(٣) سورة الحج، الآية ٧.

(٤) سورة الأنعام، الآية ٣٦.

(٥) سورة النحل، الآية ٢٨.

﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبُّونَ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾^(١).

المعاد والقدرة الإلهية

وتارة يذكره مع الاستدلال عليه؛ كونه تعالى قادراً على كل شيء في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ۖ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(٢)، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ... وَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مِنْ فِي الْقُبُورِ﴾^(٣)، وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيِّ يَمْنَىٰ ۖ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾^(٤)، وفي قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَسْوِيَّ بَنَانَهُ﴾^(٥)، وفي قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۖ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۖ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ۖ إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾^(٦)، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٧).

(١) سورة التغابن، الآية ٧.

(٢) سورة الواقعة، الآيتان ٥٨-٥٩.

(٣) سورة الحج، الآيات ٥-٧.

(٤) سورة القيامة، الآيتان ٣٧-٣٨.

(٥) سورة القيامة، الآية ٤.

(٦) سورة الطارق، الآيات ٥-٨.

(٧) سورة هود، الآية ٤.

البعث والمجازاة

وتارة يستدل على البعث من جهة وجوب المجازاة بإثابة المحسن وتعذيب العاصي في نشأة أخرى تقع فيها على أعمالهم، وذلك في مواضع عديدة منها:

في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَ اللَّهُ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾^(١)، ومنها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾^(٢)، ومنها في قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَىٰ﴾^(٣)، ومنها في قوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾^(٤).

إن كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لراه مشحوناً بأنواع المؤذيات، إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها؛ لإنشغالهم بالأمر الدنيوية، فإذا انكشف الغطاء ووضع الإنسان في قبره، عاينها وقد تمثلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيها، فيراها بعينه قد أهدت به، إنما هي ملكاته وصفاتها الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشفت له صورها

(١) سورة يونس، الآية ٤.

(٢) سورة طه، الآية ١٥.

(٣) سورة النجم، الآية ٣١.

(٤) سورة ص، الآية ٢٨.

الأصلية في عالم الانكشاف والظهور ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحداً ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾ [آل عمران: ٣٠] (١) ثم توفى كل نفس بما كسبت وإن كان في جلاب آخِر ﴿لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٢)، ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

الحشر والنشر والإحياء

وتارة يستدل بإحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر في الآخرة كما في خلق آدم إبتداءً من غير مادة لأب وأم وذلك في قصص بني إسرائيل بقوله تعالى: ﴿فَقَلْنَا اضْرِبُوهُ ببَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ (٣)، وبقصة الخليل في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ﴾ (٤)، وبقصة العزيز في قوله تعالى: ﴿أَوَ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا... وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها

(١) الكاشاني، محمد بن المرتضى، المدعو بالمولى محسن، علم اليقين في اصول الدين، ج ٢، ط ١، بيروت، دار البلاغة، ١٩٩٠م، ص ٨٨٤.

(٢) سورة يس، الآية ٥٤. كذلك انظر الآيات في السور التالية: آل عمران: ١٤٥ و ١٨٥، المائدة: ٣٢، الإسراء: ٣٣، العنكبوت: ٥٧، إبراهيم: ٥١، النحل: ١١١، الزمر: ٧٠، المدثر: ٣٨، النساء: ٧٩، ق: ١٦-٢٢، الأعراف: ٥٣، النور: ٢٥، الإنشقاق: ٦، العنكبوت: ٥-٧، التحريم: ٧، مريم: ٦٠، القصص: ٦٧ و ٨٠، سبأ: ٢٧، الكهف: ٨٨ و ١١٠، طه: ٨٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٧٣. انظر الطباطبائي في تفسير الميزان، ج ١، ص ٢٠٥.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

لحماء﴾ (١)، وبقصة أصحاب الكهف في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ (٢)، وبقصة أيوب في قوله تعالى: ﴿وَعَاتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ﴾ (٣).

وأخرى يشبه إحياء الإنسان بعد موته، بإعادة الحياة إلى الأرض في فصل الربيع بعد رقدة شتائية من جديد وولوج الحياة في الطبيعة، وعلى هذا المعاد كما في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿ ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (٤).

المعاد والكون

إن خلق الإنسان ليس بالأمر الصعب بالقياس إلى خلق السماوات والأرض، فالقادر على إيجاد هذا العالم الواسع بما يحتويه من غرائب وعجائب قادر على أن يحيي الموتى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْوَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٥)،

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٩. قيل أن النبي هو العزيز، وقيل الخضر، وقيل إرميا، وقيل حزقيل والمشهور الأول.

(٢) سورة الكهف، الآية ٢١.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٨٤.

(٤) سورة الحج، الآيات ٥ - ٧.

(٥) سورة الأحقاف، الآية ٣٣.

ويقول تعالى: ﴿وَضَرْبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۖ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۖ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ ۖ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ۖ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۖ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١).

المبدأ والمعاد

بيّن المولى تعالى قدرته على المعاد بذكره مرتباً على ذكر المبدأ، أي أن القادر على الإيجاد قادر على الإعادة، وإلى هذا يشير تعالى بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُوْحِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٢)، ويقول عز وجل: ﴿وَقَالُوا فَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَيْنَا لِمُبْعَثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا... فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٣)، ويقول تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(٤)، ويقول تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٥)، و﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^(٦)، و﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾^(٧).

(١) سورة يس، الآيات ٧٨-٨٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨.

(٣) سورة الإسراء، الآيات ٥٠-٥١.

(٤) سورة الروم، الآية ٢٨؛ كذلك ورد في سورة يونس الآية ٤: ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾.

(٥) سورة يس، الآية التي سبق ذكرها.

(٦) سورة الاعراف، الآية ٢٩.

(٧) سورة الانبياء، الآية ١٠٤.

وإن بعض الآيات ظاهرة في وقوع الموت والقيامة والإماتة والإبداء والإعادة والإحياء، ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَاتَ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ۖ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا﴾^(١).

لقد أكد القرآن الكريم مراراً: أن الاعتقاد بيوم الجزاء يعادل الاعتقاد بالله تعالى، وقد قرن الإيمان بالله بالإيمان بيوم الجزاء بلا فصل وذلك في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٢)، و﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾^(٣)، و﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾^(٤)، و﴿وَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾^(٥)، و﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٦).

وعلة اهتمام القرآن الكريم بيوم الجزاء وعنايته به هي أن الإيمان تصديق واعتقاد بالله تعالى واليوم الآخر، كما ورد عن الرسول الأكرم (ص) وهو السبب المؤثر في تهذيب النفس وتربية الروح^(٧).

(١) سورة مريم، الآيات ٦٦-٦٧.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١١٤.

(٣) سورة البقرة، الآية ٦٢.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٧٧.

(٥) سورة المائدة، الآية ٦٩.

(٦) سورة التوبة، الآية ١٨ كذلك أنظر الآيات في السور التالية: الطلاق: ٢، النساء: ١٦٢، البقرة: ١٢٢ و١٢٦ و٢٣٢.

(٧) الفزالي، أبي حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ج ١، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م، ص ١١٢.

النشأة الآخروية

إن النشأة الآخروية بقاء وخلودا بما فيها من أعيانها وأشخاصها وأنواعها كمأكولها ومشروبها ونحوهما، ثابتة بالدليل السمعي القطعي ومؤيدة بالدليل العقلي، وبالجمل لا يظهر خلاف فيها بين المسلمين، بل ادعى كثير من العلماء وقوع الإجماع عليها. فالآيات الكريمة الناصة على ذلك كثيرة وافرة غير قابلة للتأويل منها قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١)، و﴿الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٢)، و﴿أَكُلُوا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾^(٣)، و﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾^(٤)، و﴿خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^(٥)، و﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٦)، و﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾^(٧)، و﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٨)، و﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾^(٩)، و﴿فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ

(١) سورة البقرة، الآية ٨٢.

(٢) سورة المؤمنون، الآية ١١.

(٣) سورة الرعد، الآية ٢٥.

(٤) سورة الزمر، الآية ٧٣.

(٥) سورة المجادلة، الآية ٢٢.

(٦) سورة البقرة، الآية ٣٩ و١٧٨ و٢١٧ و٢٥٧ و٢٧٥.

(٧) سورة البقرة، الآية ١٦٢.

(٨) سورة الانبياء، الآية ٩٩.

(٩) سورة الزمر، الآية ٧٢.

يُسْتَعْتَبُونَ﴾^(١)، و﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^(٢)، و﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(٤). وفيها تظهر حقيقة البقاء والأبدية بالموت والحياة، وخلود الخلق فيها؛ لأنها بما فيها بأجمعها أبدية باقية أبداً لا انقطاع لها ولا فناء؛ ولذلك سميت دار القرار والاستقرار.

(١) سورة الجاثية، الآية ٢٥.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٦.

(٣) سورة الاسراء، الآية ٩٧.

(٤) سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

المعاد في الحديث

اتفقت جميع الشرائع السماوية على لزوم الإيمان بالآخرة ووجوب الاعتقاد بالقيامة، فقد تحدث الأنبياء جميعاً عن المعاد وعالم ما بعد الموت، وجعلوا الإيمان باليوم الآخر في طليعة ما دعوا إليه.

وعلى هذا الأساس يكون الاعتقاد بالقيامة من أركان الإيمان في الإسلام، وقد أورد الغزالي في الإحياء حديثاً مفاده: أن الرسول الأكرم (ص) لما سئل عن الإيمان قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالبعث بعد الموت، وبالحساب، وبالقدر خيره وشره»^(١). واعتبر أن الإيمان لا يكتمل بشهادة التوحيد ما لم يقترن بشهادة الرسول (ص) ولزوم تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة، وأنه لا يتقبل إيمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت.

وفي هذا يقول السيالكوتي: «الإيمان الشرعي أن تصدق جزماً بوجود الله تعالى وبالأمر الأربعة. واليوم الآخر: هو القيامة، وصف به لتأخره عن أيام الدنيا، والمراد بالإيمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الأمور

(١) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٢.

التي أخبر عنها الشارع»^(١).

وينقل الشيخ الطوسي في رسائله: «إذا سألك سائل وقال لك: ما الإيمان؟ فقل: هو التصديق بالله وبالرسول وبما جاء به الرسول (ص) والأئمة (ع)، كل ذلك بالدليل لا بالتقليد، وهو مرتب على خمسة أركان، فمن عرفها فهو مؤمن، ومن جهلها فهو كافر، وهي التوحيد، النبوة، الإمامة، العدل، المعاد.

المعاد

والمعاد إعادة الأجسام على ما كانت عليه. وقد أخبر الرسول الأكرم (ص) والأئمة (ع) عن أحواله كالبعث والحشر والصراط والحساب والنشور والميزان وتطابير الكتب وإنطاق الجوارح، والجنة وما وعد الله فيها من المأكول والمشرب والمنكح والنعيم المقيم أبداً الذي لا عين رأت ولا أذن سمعت بمثله في دار الدنيا أبداً، والنار وما وعد الله فيها من العذاب الأليم والنكال المقيم أعادنا الله^(٢).

إن الأنبياء العظام (ص) جميعهم أخبروا بيوم المعاد والأوصياء (ع) اتفقوا على ذلك، ويدهي أن قول كل واحد من

(١) السيالكوتي، عبد الحكيم، حاشيته على شرح المواقف للجرجاني، مج ٤، ج ٨، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٩٩٨ م، ص ٢٥١.

(٢) الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي، الملقب بشيخ الطائفة، الرسائل العشر، د ط، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين، د ت، ص ١٠٢-١٠٦؛ كذلك أنظر السبحاني، المحقق الشيخ جعفر، مع الشيعة الإمامية في عقائدهم، ط ١، إيران، معاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية، ١٤١٣ هـ، ص ٤٢.

الأنبياء والأوصياء (ع) هو حجة، فكيف إذا اتفقت آراؤهم كلهم على ذلك!

إن الأحاديث الشريفة التي وردت عن النبي (ص) والأئمة (ع) في المعاد والعالم الآخر وأوصافه كثيرة وافرة شأنها شأن الآيات الكريمة.

لقد كان النبي (ص) والأئمة (ع) جميعاً بمثابة والد شفيق ومعلم رؤوف للمسلمين حيث كانوا يحثونهم ويشجعونهم على الالتزام بالقيم العليا، كما أنهم كانوا من خلال أحاديثهم ورسائلهم وكتاباتهم يطلبون من المسلمين أن لا يغلوا عن واجباتهم ووظائفهم المعنوية ولا ينسوا آخرتهم ولا يصبحوا عبيداً للدنيا، وفي هذا يقول الرسول الأكرم (ص): «ما لي أرى حباً للدنيا قد غلب على كثير من الناس حتى كأن الموت في هذه الدنيا على غيرهم كتب، وكأن الحق في هذه الدنيا على غيرهم وجب، وكأن ما يسمعون من خبر الأموات قبلهم عندهم كسبيل قوم سافر عما قليل إليهم راجعون»^(١).

اعتبروا (ع) فناء الدنيا وزوالها حدثاً كسائر الأحداث والوقائع التي يشهدها العالم؛ لذلك دعوا الناس إلى عدم التشبث بها والابتعاد عن مغرياتهما وأن يفكروا دائماً بفنائها وزوالها.

(١) فلسفي، الشيخ محمد تقي، المعاد بين الروح والجسد، ج ١، تج عبد الحسين الكاشي، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٢ م، ص ٢٩٥.

إن ما يعطي هذه الدنيا هدفاً ويجعلها معقولة ومنطقية؛ هو اعتبارها مرحلة متقدمة لعالم آخر، وإن ما فيها من مشكلات إنما الهدف منه أن يستفيد الإنسان في مسيرته لحياة خالدة. وجاءت الأحاديث الشريفة تبين وتؤكد ذلك «الدنيا مزرعة الآخرة»، «اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة»، «إنكم منتقلون منها من دار إلى دار لا زوال لها». وقد أورد صاحب جامع الأخبار قول الرسول (ص): «أفضل الزهد في الدنيا ذكر الموت، وأفضل العبادة ذكر الموت، وأفضل التفكير ذكر الموت، ومن أثقله الموت وجد قبره روضة من رياض الجنة»^(١).

ينقل الشيخ القمي في سفينة البحار «أن أمير المؤمنين علي (ع) دخل سوق البصرة فنظر إلى الناس يبيعون ويشترون، فبكى بكاء شديداً ثم قال: يا عبيد الدنيا وعمال أهلها إذا كنتم بالنهار تحلفون وبالليل في فراشكم تتامون وخلالهما عن الآخرة تغفلون، فمتى تعدون الزاد وتفكرون في المعاد؟»^(٢).

ومن خطبة له (ع) يقول فيها: «أيها الناس إن الدنيا ليست لكم بدار ولا قرار، إنما أنتم فيها كركب عرسوا فأناخوا ثم استقلوا فغدوا وراحوا، ... فلا تغرنكم الحياة الدنيا، فإنما أنتم فيها سفر حلول، الموت بكم نزول تنتقل فيكم منايه وتمض بأخباركم مطايه إلى دار الثواب والعقاب والجزاء والحساب،

(١) شبر، السيد عبد الله، تسلية الفؤاد في بيان الموت والمعاد، تج علاء الدين الأعلمي، ط ١، إيران، المكتبة الحيدرية، ١٤١٨ هـ، ص ١٣.

(٢) فلسفي، المعاد بين الروح والجسد، ج ١، ص ٢٩٦؛ انظر الربيعي، عبد الجبار، في التذكرة في أحوال الموت والآخرة، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٢ م، ص ١٦١.

فرحم الله امرئ راقب ربه وتنكب ذنبه وزم نفسه من التقوى بزمام، وألجمها من خشية ربها بلجام، فقادها إلى الطاعة بزمامها وقدها عن المعصية بلجامها رافعاً إلى المعاد طرفه متوقفاً في كل آن حتفه»^(١).

القيامة

يحدثنا رسول الله (ص) عن ذلك اليوم وحال الناس فيه، وذلك عندما سئل هل يذكر الحبيب حبيبه يوم القيامة؟ قال: «إما عند ثلاث مواضع فلا عند الميزان حتى يعلم إما أن يخف وإما أن يثقل، وعند تطاير الصحف إما أن يعطى كتابه بيمينه وإما أن يعطى كتابه بشماله، وحين يخرج من النار فينطوي عليهم»^(٢) ويحدثنا أمير المؤمنين أيضاً فيقول: «إذا كان يوم القيامة، بعث الله تبارك وتعالى الناس من حفرهم عزلاً جرداً مردأً في صعيد واحد، يسوقهم النور وتجمعهم الظلمة حتى يقفوا على عقبة المحشر يزدحمون دونها، فيمنعون من المضي، فتشتد أنفاسهم ويكثر عرقهم وتضيق بهم أمورهم ويشتد ضجيجهم وترتفع أصواتهم، وهو أول هول من أهوال يوم القيامة»^(٣)، وقد ورد هذا الحديث أيضاً عن الإمام الباقر

(١) الكليني، أبي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي، ج٨، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، ط٤، إيران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢ ش، ص ١٧٢.

(٢) الغزالي، مكاشفة القلوب، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت، ص ٢٢٥.

(٣) الكليني، م س، ج٨، ص ١٠٤.

مضيفاً ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَسْمَعْ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: ١٠٨]^(١).

وفي وصيته لابنه محمد بن الحنفية يقول: «واعلم يا بني انه لا بد لك من حسن الارتياح وبلاغك من الزاد مع خفة الظهر، فلا تحمل على ظهرك فوق طاقتك؛ فيكون عليك ثقلاً في حشرك و نشرك في القيامة؛ فبئس الزاد إلى المعاد العدوان على العباد واعلم يا بني أن العلم شرف الدنيا والفوز بالجنة يوم القيامة»^(٢).

البعث

البعث بعد الموت حق؛ لاقتضاء عدله، وحكمته تعالى إيصال جزاء التكاليف إلى العباد والوفاء بالوعد والوعيد، قال (ص): «إنما يبعث المسلمون على النيات»^(٣)، وكان (ص) يقول لبني عبد المطلب: «يا بني عبد المطلب إن الرائد لا يكذب أهله، والذي بعثني بالحق لتموتن كما تنامون، ولتبعثن كما تستيقظون، وما بعد الموت دار إلا جنة أو نار»^(٤).

(١) المفيد، الامام محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، آمالي الشيخ المفيد، ط٢، إيران، المطبعة الحيدرية، دت، ص ١٧٨.

(٢) الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، ج٤، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، ط٢، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين، ١٤٠٤ هـ، ص ٢٨٧/٢٨٩.

(٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، البدور السافرة في احوال الآخرة، تح محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ص ١١٢.

(٤) الكاشاني، محمد بن المرتضى، المدعو بالمولى محسن، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج١، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٢ م، ص ٢٤٩.

يقول الريشهري: «إن خلق جميع الخلق وبعثهم على الله عز وجل كخلق نفس واحدة وبعثها وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنْفُسَ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨]»^(١).

وفي وصاياه (ص) يقول: «إذا أفرد الميت فليتخلف عنده أولى الناس به، فيضع فمه تحت رأسه ثم ينادي: يا فلان بن فلان إن الموت حق وإن ما جاء به محمد (ص) حق، وإن البعث بعد الموت حق، وإن الساعة آتية لا ريب فيها وإن الله يبعث من في القبور»^(٢).

كذلك جاء في وصية الإمام الكاظم عليه السلام: «أشهد أن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور، وأن البعث بعد الموت حق، وأن الوعد حق، وأن الحساب حق، وأن القضاء حق، وأن الوقوف بين يدي الله حق، وأن ما جاء به محمد (ص) حق»^(٣).

وفي زيارة أبي عبد الله الحسين ينقل ابن قولويه عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «ونصرتي لكم معدة حتى يحكم الله وبيعتكم، فمعكم معكم لا مع عدوكم، إني من المؤمنين برجعتم لا أنكر لله قدرة ولا أكذب له مشيئة ولا أزعم أن ما شاء الله لا يكون، وأشهد الله وملائكته وأنبياءه ورسله إني بكم مؤمن وبإيابكم موثق، والله لا تذهب الأيام والليالي حتى

(١) الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، ج ٧، ط ١، إيران، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤ هـ، ص ٥٦.

(٢) الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٢٠١. والصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١٧٣.

(٣) الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٤٩.

يحي الله الموتى، ويجيب الأحياء، ويرد الحق إلى أهله، ويقيم دينه الذي ارتضاه لنفسه»^(١).

الحشر والنشر

يقول الغزالي: «إن الله تعالى يفرق بالموت بين الأرواح والأجسام، ثم يعيدها إليها عند الحشر والنشور، فيبعث من في القبور ويحصل ما في الصدور»^(٢) وذكر في الإحياء أنهما وردا بالشرع وهو حق، والتصديق بهما واجب؛ لأنه في العقل ممكن، مستشهدا بعدة أحاديث، أهمها لابن ماجة من حديث ميمونة مولاة النبي (ص): «لا افتنا في بيت المقدس وارض المحشر والمنشر»^(٣).

وفي دعاء رسول الله (ص) والأئمة (ع) نجد التسليم لذلك اليوم؛ يوم يقوم الناس لرب العالمين. فقد كان رسول الله (ص) إذا أوى إلى فراشه يقول: «اللهم باسمك أحيا وباسمك أموت»، وإذا قام من نومه يقول: «الحمد لله الذي أحياني بعد ما أماتني وإليه النشور»^(٤).

وكان أبو عبد الله يقول: «أصبحت مرتنهناً بعملتي، وأصبحت فقيراً لا أجد أفقر مني، بالله أصبح، وبالله أمسي، وبالله

(١) شبر، حق اليقين، ج ٢، ص ٢١٢.

(٢) الغزالي، كتاب الاربعين في اصول الدين، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨ م، ص ١٤.

(٣) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٠.

(٤) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٨٠؛ والكليني، الكافي، ج ٢، ص ٥٣٩.

أحيا، وبالله أموت، وإليه النشور»^(١).

وكان يتوجه إلى الله بالدعاء: «اللهم ثبتني بالقول الثابت في الدنيا وفي الآخرة، وبارك لي في الممات والمحيا والموقف والنشور»^(٢).

الوعد والوعيد

ركز أئمة أهل البيت (ع) في إرشاداتهم ومواعظهم على الوعد والوعيد وكانوا دائماً يذكرون الناس ويوصونهم به، فمن خطبة لأبي جعفر يقول فيها: «أوصيكم عباد الله بتقوى الله، وأخوفكم من عقابه فإن الله ينجي من اتقاه فلا تغرنكم الدنيا ولا تركنوا إليها، فإنها دار الغرور، كتب الله عليها وعلى أهلها الفناء، فتزودوا منها الذي أكرمكم الله به من التقوى والعمل الصالح..... وقد أخبركم الله عن منازل من آمن وعمل صالحاً، وعن منازل من كفر وعمل في غير سبيله، حيث يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ﴾ وما نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدُّودٍ ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ

(١) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣٧.

(٢) الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٥٨٢.

عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْنُودٍ﴾ [هود: ١٠٣-١٠٨]»^(١).

إن كل ما ورد في الشرع من المعاد وأحوال ذلك اليوم حق، كما أخبر المولى تعالى في القرآن الكريم، وورد عن النبي (ص) والأئمة (ع) أجمعين.

فالميزان حق، والحساب حق، وفيه يقول الإمام الصادق (عليه السلام): «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، فإن للقيامة خمسين موقفاً كل موقف مقام ألف سنة» وهو قوله تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]^(٢)، وفيه قال رسول الله (ص): «خلق الله كفتي الميزان مثل السماء والأرض فقالت الملائكة: يا ربنا ما تزن بهذا؟ قال عز وجل: ازن به من شئت»^(٣)، يقول الغزالي: «في اليوم الآخر يعرف كل واحد مقدار عمله، خيره وشره بمعيار صادق، يعبر عنه بالميزان، وإن كان لا يساوي ميزان الأعمال ميزان الأجسام الثقال،... ثم يحاسبهم على أفعالهم وأقوالهم، و... فإنهم يتفاوتون فيه إلى مناقش في الحساب، وإلى مسامح فيه، وإلى من يدخل الجنة بغير حساب، وأنهم يساقون إلى الصراط»^(٤).

والشفاعة حق، والمسائلة في القبر حق، وفيه يقول الإمام الصادق (عليه السلام): «من أنكر ثلاثة أشياء فليس منا المعراج والمسائلة في القبر والشفاعة»، وقال الرسول الأكرم (ص) بعد

(١) الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٤٢٢.

(٢) الكاشاني، المحجة البيضاء، ج ١، ص ٢٥٢.

(٣) السيوطي، البدر السافرة في أحوال الآخرة، ص ٣١٥.

(٤) الغزالي، كتاب الأربعين، ص ١٤.

أَنْ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨] «ان شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(١).

والصراط حق، وهو: جسر ممدود على متن جهنم ينتهي إلى الجنة وعليه ممر جميع الخلائق، يقول المولى تعالى: ﴿وَأَنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١]^(٢)، ويقول الرسول الأكرم (ص): «يوضع الصراط بين ظهراي جهنم عليه حسك كحسك السعدان ثم يستجيز الناس فجاج مسلم ومخدوش به ثم ناج ومحتبس به ونكوس ومكدوس فيها»^(٣).

وهو كما يصفه الإمام الصادق عليه السلام: «أدق من الشعر، وألد من السيف، فمنهم من يمر مثل البرق، ومنهم من يمر مثل عود الفرس، ومنهم من يمر حبواً، ومنهم من يمر مشياً، ومنهم من يمر متعلقاً قد تأخذ النار منه شيئاً وتترك شيئاً».

والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقتان اليوم بل لا تخرج نفس من الدنيا حتى ترى مكانها من إحديهما كما ورد عن أئمة الهدى (ع)، والجنة دار البقاء والسلامة والغناء والسعادة والمقامة والكرامة^(٤).

(١) البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين، البعث والنشور، تح عامر أحمد حيدر، ط ١، بيروت، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، ١٩٨٦ م، ص ٥٥، و: السيوطي، البدور السافرة في احوال الآخرة، ص ٣٧٥.

(٢) المحجة البيضاء، م ن، ص ٢٤٨ و ٢٥٠. أنظر إحياء علوم الدين، ج ١ ص ١١٠.

(٣) السيوطي، البدور السافرة في احوال الآخرة، ص ٣٤١.

(٤) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١١.

والنار دار الهوان والانتقام من أهل الكفر والعصيان؛ لأنها خلقت لهم، وخلقت الجنة لأهل الإيمان، كما ورد عن صادق أهل البيت (ع) رزقنا الله متابعتهم كما رزقنا محبتهم بمنه وجوده.

المعاد بحكم العقل

يقول الرسول الأكرم (ص): «أيها الناس إن لكل شيء آلة وآلة المؤمن العقل، وإن لكل شيء مطية ومطية المرء العقل، وإن لكل شيء دعامة ودعامة الدين العقل، وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة، أفضلكم عقلاً»^(١).

إن العقل أظهر دليل على المعاد، وهو يحكم أن الروح والجسد ليسا حقيقتين منفصلتين فهما مترابطان بالرغم من استقلالهما عن بعض، وهما يتربيان معا ويتكاملان معاً، ولا شك انهما لا يستغنيان عن بعض لإدامة الحياة الخالدة؛ لأن الروح هي الأمرة والمحركة، والجسم هو المطيع والمنفذ، فما من أمر يستغني عن المأمور وما من عامل يستغني عن آلة العمل. وبما أن الروح تكون يوم القيامة في مرتبة أسمى وارفح فلا بد للجسد أيضاً أن يكون قد تكامل بالنسبة نفسها، وهكذا سيكون كاملاً خالياً من كل العيوب والنواقص التي كانت فيه في هذه الدنيا.

وينقل ناصر الشيرازي في معرفة المعاد: «إن دراسة كيفية ظهور الجسد والروح وعلاقة كل منهما بالآخر تدل على أن المعاد يكون لهما كليهما»^(٢).

(١) الفزالي، شرف العقل وماهيته، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦ م، ص ٥٥.
(٢) الشيرازي، ناصر مكارم، معرفة المعاد، تج جعفر صادق الخليلي، ط ٢، بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٢ م، ص ٨١.

ثم ينفي الرجوع الى مصدر أصل، ويرى: «إن الجسم والروح معاً سيبعثان في الآخرة ليستأنفا حياة جديدة؛ لأن العمل الدنيوي تم من خلال الجسم والروح ولا بد أن يكافأ أو يعاقب كلاهما أيضاً»^(١).

هذا وقد ذكر الحكماء في كتبهم براهين عديدة نتعرض بالبحث لثلاثة منها بصورة إجمالية:

١. برهان الحكمة

لأنلوهية أوصاف جليلة وأسماء حسنى، فאלله تعالى حكيم عادل، والحكيم لا يصدر منه فعل عبثاً، فتعالى المولى عن ذلك.

إن العقل والنظر الصريح يحكم بالمعاد؛ إذ لو لم يجب المعاد لكان التكليف عبثاً، - إذ الإيقاع في مشقة التكليف بلا أجر ولا جزاء ولا ثواب عبث بل ظلم صريح -، فتنتفي الحكمة، وهو محال.

والله تبارك وتعالى حكيم ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٢)، وهو القائل ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٣).

ثم إن هذا الخلق العظيم الرائع من الأفلاك والموجودات لا يعقل أن يكون عبثاً لا نتيجة له ولا غاية؛ لأننا نرى أن كل جزء من أجزاء هذا الكون وكل ذرة من ذراته ميسرة لأداء وظيفة

(١) الشيرازي، ناصر مكارم، عقائدها، د ط، بيروت، دار الآيات، ١٩٩٧ م، ص ٦٢.

(٢) سورة الملك، الآية ٢.

(٣) سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

معينة مبنية على حكمة مقصودة وفائدة مرادة، وإذا كان هذا شأن أجزاء الوجود وذراته فهل يعقل أن يكون الوجود نفسه عبثاً ولغوا لا وظيفة له ولا حكمة فيه ولا فائدة؟

إن الإنسان يولد طفلاً ثم يكبر وينمو حتى يصبح شاباً، ويشيخ حتى ينتهي إلى الموت، وما بين الولادة والموت يتكرر مجرى الحياة على وتيرة واحدة، فالليل إلى نهار، والنهار إلى ليل، والإنسان يأكل ويشرب وينام ويشبع شهواته، فهل يعقل أن تكون هذه الحال هي الغاية الأخيرة من خلق هذا الجهاز الدقيق المعقد؟

إن جميع أجزاء جسم الإنسان من أبسط عضو إلى أشرف عضو فيه، قد وجدت لتؤدي وظيفة وتقوم بعمل يتحقق به وجود الإنسان حتى الأجزاء الزائدة كالشعر والظفر وما شابه لا يخلو خلقها من مصلحة وحكمة.

ليس في بدن الإنسان من سن في أسنانه بلا فائدة، وما تقوم به الطواحن لا تقوم به الأنياب، وليس بين العظام من عظم واحد بلا فائدة، ومثلها الأوردة والشرابين وسائر الأجزاء فإن وجودها كلها يقوم على حكمة ومصلحة.

فهل يعقل أن يكون البدن نفسه الذي يتألف منها خلق عبثاً لا حكمة في خلقه ولا مصلحة؟

لا يعقل أن يصاغ جسم الإنسان على هذا النحو البديع من الدقة والإتقان ويتزود بمثل هذه الأجهزة العجيبة المعقدة ثم لا يكون القصد من وجوده إلا أن يحيا عمرا قصيرا يقضيه

بالتعذاب والآلام والحسرات حتى ينتهي إلى التراب والعدم المطلق.

وحتى لو فرضنا أن حياة الإنسان في هذا العالم كانت من بديتها إلى نهايتها خالية من الأوجاع قائمة على الراحة واللذة ولا ينقصها شيء، فلا يمكن تعقلها إذ هي حياة فانية لا دوام فيها، فكيف إذا كانت سلسلة من المصائب والآلام والبلايا والويلات.

إن الحكمة التي نراها متجلية في كل خلق من عالمنا هذا من عجائب وروائع ودقة؛ تقضي بأن يحكم العقل السليم على وجود حياة أخرى باقية وعالم أفضل من هذا العالم، تتحقق فيه السعادة التامة للإنسان: السعادة التي لا يكدرها شقاء، والراحة التي لا يرى بعدها عناء.

إن الذين ينكرون الآخرة إنما ينكرون وجود الحكمة في هذا الخلق العظيم، والمولى تعالى يقول: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ [المؤمنون: ١١٥]^(١).

يقول الطباطبائي: «لو لم يكن هناك نشأة أخرى يعيش فيها الإنسان بما له من سعادة أو شقاوة، واقتصر في الخلقة على الإيجاد ثم الإعدام ثم الإيجاد ثم الإعدام وهكذا، كان لعباً باطلاً، وكونه تعالى حقاً حكيماً لا يفعل إلا الحق: يستلزم نشأة اليبعث استلزماً بيناً، فإن هذه الحياة الدنيا تنقطع بالموت

(١) الشهرودي، جواد الحسيني، الإنسان في مراحل الست، تج عبد الحسين رضائي، و: ص. ١٨٦، ط ٥، إيران، انتشارات كلستانه قم، ١٩٨٩ م، ص ١٨٦.

وبعدها حياة أخرى باقية لا محالة»^(١).

إن المولى تبارك وتعالى خلق الإنسان؛ ليحيا حياة خالدة ويسعد سعادة دائمة، وقد أودعه هذه الحياة الفانية مؤقتاً؛ ليستعد فيها لمستقبله الخالد ويتزود من هذا العالم ما يؤهله للحياة الأبدية الدائمة؛ ليخلق بجناحي العلم والعمل في سماء الخلود والسعادة^(٢).

٢. برهان الحقيقة

إن الله تبارك وتعالى حق، ولا يصدر عن الحق فعل باطل، وإن عالم الطبيعة واحد سيال متحرك إلى مقصد، ولن يكون السيلان والحركة بدون هدف، انه عالم واحد حقيقي في جهد وسعي دائم من أجل الوصول إلى الهدف المعين الذي هو الغاية والمقصد؛ لذلك لا يفترض مانع يحول دون بلوغ رشده إذ الموانع الداخلية للعالم السيل لا فرض لها.

أما الموانع الخارجية: فإن كل ما يحصل خارج هذا العالم السيل هو بأمر الله المدبر لهذا العالم؛ ليكون فيضها لأجل رشد نفس عالم الطبيعة، ولا يمكن أن تقف هذه التي هي في

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ط ٥، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص ٢٤٦

(٢) إن الإنسان يعمل وبواسطة عمله يصل إلى مقصده وغايته لينال الكمال والهدف، والله تبارك وتعالى عين الكمال المحض، وإذا كان الفاعل الخالق كمالاً محضاً، فسوف لن يتفصل عن هدفه ولا يرتكب عملاً في سبيل الوصول إليه، وهذا أصل قرآني عبر عنه في الآية ٦ من سورة العنكبوت بقوله تعالى: (إن الله لفني عن العالمين) فالله سبحانه وتعالى لا يصدر منه فعل لهدف ما، لكن لا يصدر منه عمل بلا هدف. أملي، جواد، المعاد والقيامة في القرآن، ط ١، بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٤ م، ص ٢٥٣.

طول العلل الفاعلية والتي هي مجاري الفيض الرباني في وجه رشد عالم الطبيعة، والمولى تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾^(١)، فيستمر العالم في سيره للوصول إلى مقصده وموطنه الذي هو نهاية عالم الطبيعة، ويحقق عند تمام أجله هدفه الذي هو عالم الآخرة دار القرار والسكون^(٢).

إن دار الدنيا ليست محل ظهور الحق؛ لأن فيها الباطل، وفيها يشتبه الحق بالباطل؛ لأن الحق والباطل موجودان معاً، وفيها يختلف الباطن عن الظاهر؛ لأن فيها الاختلاف والنفاق والتخلف لذلك: لأبد من يوم يكون فيه الظاهر والباطن شيئاً واحداً، ويظهر الحق فيه في موطن ينتهي فيه كل اختلاف وأصل كل نفاق وتخلف؛ في يوم يشمل عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة؛ عالم الدنيا وعالم الآخرة ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾^(٣) وتظهر الأسرار والمخفيات والبواطن التي كانت مختفية ﴿أَنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾^(٤)، في ذلك اليوم الحق ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءً﴾^(٥).

(١) سورة الأنعام، الآية ١٢.

(٢) أملي، جواد، المعاد والقيامة في القرآن، ص ٢٥٩.

(٣) سورة الطارق، الآية ٩.

(٤) سورة طه، الآية ٧.

(٥) سورة النبا، الآية ٣٩.

٣. برهان العدالة

إن الله تبارك وتعالى عادل، يأمر بالعدل، وعدالته توجب أن لا يعامل المحسنون والمسيئون في مقام الجزاء على شكل واحد؛ لأن في عالم الدنيا نوعين من الناس: عادل وظالم صالح ووطالح، متقي ومذنب، مطيع وعاصي، محسن ومسيء بل تقضي بوجوب التفرقة بينهم ولزوم إيصال الأخيار إلى ثوابهم والأشرار إلى عقابهم؛ وذلك لا يكون إلا في عالم يوصل فيه الحساب إلى جميع الأعمال، لا يكتف في شيء، ولا ينسى فيه شيء، بل يظهر الحق فيه جلياً، واضحاً، بيئاً، ويوزن العمل فيه بالحق؛ لينال كل جزاءه الذي يستحق ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾^(١).

ومن جهة أخرى إن لبعض الأعمال الصالحة والطالحة جزاء لا يسع له نطاق هذا العالم، فهناك من ضحى بنفسه في سبيل الله، في سبيل الحق، وهناك من خضب الأرض بدمائه، وهناك من اعتدى وظلم وغصب وقتل، إن من هذه الدنيا يخرج الظالم والمظلوم، ولا يمكن أن تتحقق العدالة الكاملة بالنسبة إلى الثواب والعقاب فيها؛ لأنها ليست دار جزاء وقضاء، وإن مصير كل من الفريقين فيها متداخل وغير قابل للتفكيك والفصل^(٢).

(١) سورة الجاثية، الآية ٢١.

(٢) السبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية، تج جعفر الهادي، د ط، بيروت، الوكالة العالمية للتوزيع، دت، ص ٢٢٦.

لقد كان الناس في مقابل رسالة الأنبياء (ع) على فرقتين: منهم من قتل في سبيل الدعوة وحفظ القسط، ومنهم من تلطخت يده بقتل الأنبياء (ع) وأنصارهم، فإذا لم يكن حساب؛ ثواب وعقاب، إذا لم يكن حساب وتحقيق، إذا كان الصالحون يفنون بالموت، والطالحون يفنون بالموت، إذا كان العادل والظالم كذلك، المطيع والعاصي كذلك، كان ذلك ظلماً، والله تبارك وتعالى عادل حكيم، فلا ينبغي أن يكون مصير هؤلاء واحداً بل لابد من موطن يصفى فيه الحسابات بحيث يعطي في محكمة العدل والحساب؛ الثواب في مقابل الأعمال الحسنة والطاعات، والعقاب في مقابل الأعمال السيئة والعصيان، في يوم يتحقق فيه العدل الإلهي الكامل في ضوء الإمكانيات غير المتناهية في عالم التجرد يوم العدالة الإلهية والقيامة الكبرى يوم المعاد.

ولما كان للمعاد تلك الخصائص والآثار وكان الشرع يدلل عليه والعقل يحكم بوجوده، فإننا نجد بعض المفكرين الإسلاميين من فلاسفة ومتكلمين راحوا يتعاملون مع المعاد كعلم عندما حللوا طبيعته، فهل يرقى المعاد إلى درجة العلم؟ وأي نوع من العلوم هو؟

ماهية المعاد وطبيعته

حظيت مسألة المعاد على مدى قرون عديدة باهتمام العلماء من الفلاسفة والمتكلمين، حيث تباحثوا وتناقشوا حول قضية المعاد بمختلف جوانبها، فما هي ماهية المعاد؟

إن المعاد يطلق على ثلاث معان: إحداها المعنى المصدري من العود وهو الرجوع، وثانيها مكان العود، وثالثها زمان العود، ومآل الكل واحد، وهو: جسماني وروحاني.

والرجوع: رجوع الشيء إلى ما كان أولاً بعد مفارقتها عنه، كقوله تعالى: ﴿لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾^(١). والمعنى الآخر: صيرورة الشيء إلى مكان أو حالة أو غيرها لم يكن فيه، وسمي الحشر رجوعاً إليه؛ لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم فيه أحد غير الله^(٢).

وفي الاصطلاح، مأخوذ من المعنى الأول؛ لتعلق النفس بالبدن بعد مفارقتها عنه. وفي الثاني يستقيم المعنى بالمعاد الروحاني و الجسماني، والمعادين معا؛ لأن الإنسان يصير إلى الدار الآخرة^(٣).

المعاد من وجهة نظر الفلاسفة

المعاد: يعني العود؛ وهو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء، كما يقال فلان عاد إلى الإنعام، أي أن المنعم باق وترك الإنعام ثم عاد إليه، أي عاد إلى ما هو الأول بالجنس ولكنه

(١) سورة الأنعام، الآية ٢٨.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ط ٢، إيران، انتشارات بيدار، ١٣٦٦ ش، ص ٢٥٥.

(٣) الطهراني، السيد هاشم الحسيني، توضيح المراد (تعليقة على شرح تجريد الإعتقاد)، ط ٢، إيران، انتشارات مفيد، ١٣٦٥ ش، ص ٧٦٦.

غيره بالعدد فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله لا إليه، ويقال فلان عاد إلى البلد، أي بقي موجوداً خارج البلد وقد كان له كون في البلد فعاد إلى مثل ذلك، فإن لم يكن شيء باقياً وشيئان متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يتم إسم العود^(١).

وهو عند ابن سينا، - كما في اللغة -، مشتق من العود، أي العود إلى المكان بعد مباينته، وحقيقته المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه ثم نقل إلى الحالة الأولى أو إلى الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت، بشهادة قول المولى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾^(٢)، ولا يقال رجوع إلا من حيث منه الورود.

يقول ابن سينا: «إن ما يصار إليه بعد الموت، منفصل تماماً عنه قبل الحياة الأولى، فإن أكثر الأمم تجمع على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان وأنها كانت في العالم الذي هو ثان بعد هذا العالم، وإن عودها إليه للسعيد إلى الحيز الأفضل منه؛ وهو الجنة والعيون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه؛ وهو الجحيم والسجين»^(٣).

فالمعاد هو: «عود النفوس البشرية إلى عالمها الأول الذي صدرت عنه وفارقتها مدة مصاحبتهما البدن، وهو الذي يوجد

(١) الفزالي، أبي حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، ط ١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٤ م، ص ٢٣٩.

(٢) سورة الفجر، الآيتان ٢٧ - ٢٨.

(٣) ابن سينا، الأضحية في المعاد، تح حسن عاصي، ط ٢، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧ م، ص ٨٩.

في وقت ثان^(١).

المعاد من وجهة نظر المتكلمين

إن المعاد عند المتكلمين يعني زمان ومكان العود، - اسم مكان أو زمان-، لذا عبر أولئك عن القيامة بالمعاد على اعتبار أنها زمن العود الذي هو بمعنى إعادة المعدم، أو زمان عودة الأرواح للأجساد وعليه: تجدر الإشارة إلى ما اصطلاحوا عليه المكان والعود والمعاد.

المكان: عبارة عن منازل في البسائط ما لا يكون إلا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال وجاوزوها، إلا المقام الذي فوق الجلال والجمال فلا صفة لهم ولا نعت.

وهو عند المتكلمين الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده^(٢)، وقد عرفه الغزالي بقوله: «هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»^(٣).

العود: توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع البدن إلى الاجتماع بعد التفرق

(١) قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، ط١، إيران، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤هـ، ص ٢٧٢ عن رسائل ابن سينا، ص ٢٢٩، وعن شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ٢٩٢.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م، ص ٢٨٧ وص ٢٤٤.

(٣) قسم الكلام في مجمع البحوث العلمية، ص ٢٨٢.

والى الحياة بعد الممات والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة^(١)، وعليه قال الغزالي: «المعدم قط، لا يعقل عوده، والعائد هو الموجود، أي عاد إلى حالة كانت له من قبل، أي إلى مثل تلك الحالة»^(٢).

أما المعاد: فإنهم يسمونه الحشر، وقد نقل التهانوي في موسوعته: «أن البعث يطلق على الحشر والمعاد، وأن الحشر بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو البعث. والمعاد ألفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد»^(٣)، ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني، فالجسماني هو: أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور.

والروحاني هو: إعادة الأرواح إلى أبدانها عند من يقول بحشر الأجساد والأرواح. أما عند من يقول بالروحاني فقط، فهو: رجوعها إلى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات^(٤).

المعاد من وجهة نظر الحكماء

لم يرد الرجوع في القرآن بمعنى عودة الأرواح إلى الأجسام أبداً كما لم يأت بمعنى إعادة المعدم، بل في القرآن الكريم

(١) السالكوتي، حاشيته على شرح المواقف للجرجاني، مج ٤، ج ٨، ص ٣١٦.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٠.

(٣) التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، تع علي دحروج، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٦ م، ص ٢٤٠.

(٤) السالكوتي، حاشيته على شرح المواقف للجرجاني، مج ٤، ج ٨، ص ٣١٦.

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(١).

وهذه المفردات الواردة في كتاب الله مرادفة للمعاد، مثل مرجع، ومآب، ورجوع، وبروز، وما شابه^(٢)، لكن لا وجوب لمصطلح المعاد نفسه.

ومعنى العودة: هو الرجعة، ويطلق العائد على الذي ينطلق من مبدأ ما ثم يعود إليه، والرجوع كذلك، وما لم يكن هناك قدوم فلا تصدق العودة، وإذا لم يستخدم القرآن الكريم العود فقد استخدم الرجوع، بيد أن كلمة الرجوع وأمثالها جاءت في القرآن بمعنى العودة إلى الله والرجوع إليه.

وعليه، فالمعاد هو: العودة إلى الله تعالى، وهذا يتطابق مع التعبير القرآني تماماً كما ورد في الكتاب الكريم ﴿إِنَّا إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجُعَىٰ﴾^(٣) و ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾^(٤) وأمثالهما حيث يكون المعاد عوداً إلى الفطرة الأصلية ورجوعاً إلى البداية^(٥)، ﴿أَلَا

(١) سورة البقرة، الآية ١٥٦.

(٢) مثل: رجع، بعث، نسل، إحياء، إحضار، إخراج، رد، عرض، إتيان، مصير، جمع، قيام، حشر ونشر، كما ورد في السور التالية: ق ٣، يس ٥١-٥٣، ق ٤٢، القصص ٦١، الاعراف ٥٧، يونس ٣٠، الكهف ٤٧، مريم ٥٧، الشورى ٢٩ و ١٥، الاسراء ٩٧، المؤمنون ٧٩، فاطر ٩، كذلك في سورة البقرة ٢٨، والانعام ٢٢ و ٢٦، ويونس ٢٢، وهود ١٠٢، والتوبة ١٠٥، وأبراهيم ٤٨، والقمر ٧، والمعارج ٤٣، والمجادلة ١٨ و ١٦، والحاقة ١٨، والمطففين ٦، وطه ٥٥، وفصلت ٢١.

(٣) سورة العلق، الآية ٨.

(٤) سورة النجم، الآية ٤٢.

(٥) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ط ٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٠ م، ص ٣٧٥، و: مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ٢٥٨.

إلى الله تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^(١)، والرجوع إلى الفطرة هو العود من هذا الوجود المجازي إلى العدم^(*)، يقول ملا صدرا: «والذهاب من الدنيا إلى الجنة ثم إلى جوار الله هو العود إلى الفطرة والتوجه من النقص إلى الكمال، ولا محالة رجوع الخلائق إلى خالقهم يكون على هذا السبيل ﴿اللَّهُ يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الروم: ١١]^(٢)».

فمفهوم الإعادة في نظر ملا صدرا هو: المعنى الذي تفيدته الحركة الديالكتيكية وعليه: فإن حقيقة المعاد في المعاد هو الشخص بعينه نفساً وبدناً، - الإنسان المشخص الذي مات بأجزائه بعينها -، وإن تبدل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا تقدح في بقاء شخصيته وإن تبدلت أحوال جسمه بخصوصياتها؛ لأن لا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية^(٣).

ومن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة، ومن أقر بعود مثل البدن الأول بأجزاء آخر فقد أنكر المعاد حقيقة ولزمه إنكار شيء

(١) سورة الشورى، الآية ٥٣.

(*) وهذا العدم اما عدم القالب بالموت الطبيعي (كل من عليها فان) وبه يستحق المؤمن من اصحاب اليمين جنة السعداء، والكافر من اصحاب الشمال جحيم الاشقياء، واما عدم النفس بموت الفزع (يوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الأرض) وبه يستحق جنة الكاملين، واما عدم الروح بموت الصعق والفناء في التوحيد (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض) وبه يستحق جنة الموحدين (ادخلي في عبادي وادخلي جنتي).

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات، تصحيح محمد خواجوی، ط ١، بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٣ م، ص ١٦٨.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، ج ٢، تع المولى علي النوري، ط ١، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٩ م، ص ٦٨٥.

كثير من النصوص القرآنية^(١).

طبيعة المعاد

وما تجدر الإشارة إليه هو أن الفلاسفة والمتكلمين عدوا المعاد علماً واعتبروه من بين العلوم.

يعرف اخوان الصفا المعاد بأنه علم فيقولون: «هو معرفة ماهية النشأة الأخرى وكيفية انبعاث الأرواح من ظلمة الأجساد، وانتباه النفوس من طول الرقاد وحشرها يوم المعاد، وقيامها على الصراط المستقيم وحشرها لحساب يوم الدين، ومعرفة كيفية جزاء المحسنين وعقاب المسيئين»^(٢).

وقد عرفه صاحب كتاب مفتاح السيادة ومصباح السعادة أنه: «علم باحث عن أحوال النفس بعد المفارقة عن البدن، وهل تتعلق بالبدن مرة أخرى أم لا؟ وهل يمكن لها السعادة أو الشقاوة؟ وهل تتبدل إحداها بالأخرى؟ وما سبب كل منهما؟»^(٣).

وأطلق عليه ابن رشد: علم الحق، يقول: «هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، أي هو امتثال

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٠م، ص ٤٦٦.

(٢) رسائل اخوان الصفا وعلان الوفاء، ج ١، ط١، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ، ص ٢٧٤.

(٣) الأضحوية، ص ١٥، نقلًا عن أحمد مصطفى في مفتاح السيادة ومصباح السعادة ج ١ ص ٣٢١.

الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء»^(١).

وأطلق عليه الغزالي: علم المعاد وقسمه إلى قسمين، الأول علم مكاشفة، والآخر علم معاملة، واعتبر أن علم المكاشفة هو: علم الباطن وذلك غاية العلوم علم الصديقين والمقربين وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، فينكشف من ذلك النور أمور كان يسمع من قبل أسمائها ويتوهم لها معاني مجملة غير جلية، فيتضح له ذلك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته التامات، وبأفعاله، وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا، و... ومعرفة الآخرة، والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب ومعنى قوله تعالى ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^(٢)، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(٣)، ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم والقرب منه والنزول في جواره، والسعادة بمرافقة الملائكة الأعلى ومقاربة الملائكة والنبيين، ومعنى تفاوت درجات أهل الجنة حتى يرى بعضهم بعضاً.

وذهب الغزالي إلى أن علم المعاملة هو: علم أحوال القلب وما يحمد منها كالبصر والشكر والخوف والرجاء... وما يذم

(١) قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، ص ٢٤٢. عن فليسة ابن رشد، ص ٢٨.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١٤.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

كالفقر والغل والحسد وطلب العلو فالعلم بحدود هذه الأمور وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخرة^(١). كذلك اعتبر الحكماء المعاد علما، فهذا إمامهم وكبيرهم صدر الدين الشيرازي عدّ المعاد علما ففي بداية أبحاثه في كتابي العرشية وأسرار الآيات شرع به تحت عنوان علم المعاد وبينان حشر النفوس، وفي رسائله تحت عنوان علم الآخرة عرفه بقوله انه: «العلم الذي لا يفسد بفساد البدن ولا يخربا بخراب الدنيا، وهو العلم بالله، وبملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر»^(٢).

ولا يسعني إذا قبلت كون المعاد علما إلا أن أقبله على أنه علم ناشئ؛ ذلك أن العلم له حيثياته وقواعده ونتائجه، وقد جعل القدماء العلم مركب من ثلاثة أجزاء؛ الأمر الذي ترجع جميع أبحاث العلم إليه وهو الموضوع، والقضايا التي يقع فيها البحث وهي المسائل، وما تبتني عليها المسائل وهي المبادئ. وبما أن البحث في المعاد هو بحث عن خصائص المعاد والآثار المطلوبة منه؛ وهو الأمر الذي ترجع جميع أبحاث العلم إليه؛ فهو من هذه الجهة وبذلك الاعتبار علم؛ على أن موضوع كل علم لا يكون مقيدا بشرط شيء ولا بشرط لا؛ وإنما هو نفس موضوعات مسائله عينا وان اختلفت موضوعا ومحمولا فتبقى علما واحدا يجمعها غرض واحد^(٣).

(١) احياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٦. و المحجة البيضاء، ج ١، ص ٦١ / ٦٧.

(٢) قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الفلسفية، ص ٢٢٧، عن الرسائل لمصدر الدين الشيرازي، ص ٢٨١.

(٣) الشيرازي، محمد مهدي الحسيني، الوصول الى كفاية الاصول، ج ١، ط ٢، ايران، دار الايمان قم، ١٤٠٩ هـ، ص ١٣.

خاتمة

لقد حاولت في هذا الفصل أن أُبين معنى المعاد والألفاظ المرادفة له كما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف، وما ورد في معاجم اللغويين، مثل: الحشر والنشر والبعث والرجعى والمنتهى والمصير والمآب وما شابه.

ولم أقف على آراء الفلاسفة والمتكلمين فيما أوردت من الآيات والأحاديث، مع العلم أن بعضها يوافق ما ذهب إليه الفلاسفة ولم يوافق عليه المتكلمون، وبعضها يوافق ما ذهب إليه المتكلمون ولم يوافق عليه الفلاسفة، اكتفيت بعرض المعاد كما عليه الفلاسفة والمتكلمون على أن أبين ذلك في الفصلين الآتين.

ولإدراك كنه وحقيقة المعاد لا بد من معرفة حقيقة النفس؛ لأن الجاهل بحقيقتها جاهل بحقيقة المعاد الإنساني وكلا المعادين الجسماني والروحاني معا، وجاهل بمعنى رجوع النفس إلى الله تعالى. فما هي حقيقة النفس؟ هذا ما سأعرض له في الفصل الثاني بعون الله تعالى عند الغزالي وابن سينا كنموذج، كما سبق وذكرت في التمهيد؛ لأن كل واحد منهما يمثل خلاصة أفكار مذهبه.

الفصل الثاني

النفس الإنسانية

نهيدي

إن نظرية المعاد عند ابن سينا مؤسسة على نظريته في النفس كما هي نظريته في السعادة التي تحصل لبعض النفوس في هذه الدنيا قبل مفارقتها أبدانها مفارقة نهائية، أو بعد مفارقتها إياها إلى غير رجعة؛ لذلك استرعت هذا الاهتمام البالغ من ابن سينا فقد استنفد في مطالبتها مباحث السلف؛ مستجلباً محاولات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والفارابي، بل والأطباء في ما يَبْنُوهُ من أمر وجودها، وماهيتها، وخلودها جميعاً.

وقد عرض لها الشيخ الرئيس في غير موضع من مؤلفاته، وله رسالة خاصة في أحوال النفس الإنسانية اشتملت على خلاصة ما تؤدي إليه البراهين... وما أوقف عليه البحث، ولربما كان ابرز ما في هذه النظرية أنها حصاد ما تنهى إليه من حصيلة الذهن البشري في الموضوع يجمع الطبي، إلى الأرسطي التحليلي، فإلى الديني الغيبي، الذي يجعل من النفس الإنسانية أساساً لكل منحى كوني في الفلسفة، ورابطاً يصل الفناء بالبقاء.

أما الغزالي ورغم أنه وافق الفلاسفة على وجود النفس وطبيعتها وخلودها، فقد تصدى لوجهة نظرهم وتكلم عن تعجيزهم في إقامة الدليل العقلي على روحانية النفس، وأكفرهم باسم الإسلام، فقال: أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم أن الأجساد لا تحشر؛ وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والمعقوبات روحانية لا جسمانية، ولقد صدقوا في إثبات الروحانية فإنها

كانت أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به^(١)، مضيفاً في التهافت أنا لا ننكر أن في الآخر أنواعاً من اللذات اعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس بعد مفارقة البدن، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس^(٢)، وبذا يتفق مع ابن سينا، لكنه ينكر ذلك بالأدلة العقلية.

وبما أن المعاد كما يذكر الغزالي: لا يفهم إلا ببقاء النفس، وإن معرفة حقيقة النفس مفتاح معرفة المعادين كما يقول ملا صدرا: «فمن عرف حقيقة النفس وماهيتها وإنيتها وكيفية تعلقها بالبدن أولاً، ثم ارتفاعها واشتداد وجودها ثم انبعاثها ثانياً، ثم رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثاً، ثم مصيرها في الأخير إلى الله تعالى، فهو العارف الرباني، ومن جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعادين جميعاً وهو بمعرفة خالقه أجهل^(٣)». ولهذا كان الفلاسفة ينطلقون من النصيحة السقراطية الشهيرة "اعرف نفسك" إذ المعرفة الصحيحة تبدأ بمعرفة النفس، ومنها تبدأ الحكمة، وبما أن كل معرفة تبدأ بمعرفة النفس، فمعرفة طريقته إلى معرفة الله، ومن ثم سائر الموجودات، وقد اتفق الحكماء والأولياء على أن من عرف نفسه فقد عرف ربه، ومن عجز عن معرفة نفسه فأخفق في أن يعجز عن معرفة خالقه.

وعليه لا بد من أن أتعرض لموضوع النفس بقدر الحاجة إلى ذلك، مبيناً ما خالف فيه الغزالي والمتكلمون ابن سينا والفلاسفة، ومشيراً باختصار إلى ما وافقهم عليه، لافتاً إلى أنني سأركز على مصير النفس في الآخرة، لما لذلك من صلة بموضوع البحث، ومن الله استمد العون والتوفيق.

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ط١، بيروت، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٣م، ص ٢٥.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٧.

(٣) الحكمة المتعالية، ج ٩، ص ١٨٠.

الإنية (*) الثابتة من الإنسان

إن معرفة سر الإنسان وحقيقته، كان ولا يزال واحداً من أكثر الأمور الفلسفية صعوبة، وقد استشعر هذه الصعوبة التي تكتنف فهم حقيقة النفس البشرية جمهور الفلاسفة قديماً وحديثاً، فيذكر أفلاطون على لسان سقراط في محاورته الشهيرة عن النفس الإنسانية (فيدون) قوله: بأن الوصول إلى معرفة يقينية عن النفس هدف عزيز المنال.

ويشير أرسطو إلى الصعوبة ذاتها في مقدمة كتابه النفس، فيقول: إن الحصول على معرفة وثيقة بالنفس أمر على الإطلاق ومن كل وجه شديد الصعوبة

وهذه الصعوبة في إدراك كنه الإنسان وحقيقته، قد أشار إليها جمهور الفلاسفة والمتكلمين، لكن مع كل هذا الشعور فإن الفكر الإسلامي سرعان ما اندفع بجرأة وبدا يسبح في معارج القدس، محاولاً الوصول إلى معرفة النفس؛ كنهها وحقيقتها ومصيرها^(١).

(*) تسمى الفلاسفة الوجود الكامل، إنية الشيء وهو بعينه ماهيته. ويقولون: إنية الشيء،

يعنون ما وجوده الأكمل. شرح المصطلحات الفلسفية، ص ٣٦.

(١) عبد الحميد، عرفان، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، د ط، بغداد، دار التربية، د ت، ص ١٦٩.

ابن سينا والإنية

يرى ابن سينا أن الإنسان هو ما يشير إليه كل واحد من بني البشر بقوله (أنا) والمشار إليه بهذا اللفظ ليس هو البدن كما ظن كثير من المتكلمين، بل هو النفس؛ وهي جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياء واتخذته آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره ويصير عارفاً بربه ملكاً من ملائكته في سعادة لانهاية لها.

وذلك أن الإنسان إذا بدا له أن يتأمل في الشيء الذي لأجله يقال له هو ويقال لنفسه أنا، يخيل له أن ذلك بدنه وجسده، ثم إذا فكر وأبصر علم أن يده ورجله وسائر أعضائه الظاهرة لو لم تكن له من بدنه لم يبطل بذلك المعنى الذي إليه يشير، ومنه عرف أن هذه الأجزاء من بدنه غير داخلة في هذا المعنى منه؛ لأنه قد يعلم الإنسان أن إنيته التي يتكلم عليها موجودة، فيقول: «فالبدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى أن يكون محلاً له أو مقوماً أو مسكناً على أنه غيره وخارج الذات عنه إلا أن الإنسان ألفه وكثر إحساسه له واشتد اتحاده به حتى ظن أنه هو فشق عليه مفارقتها، لكن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى «أنا» منه، فهو ذاته الحقيقية.

فإذا توهم الإنسان أن هذه الإنية منه قد تجددت عن هذه التوابع البدنية وفقد أنواعاً من اللذة والألم كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والآلام الموجودة في إخوانه

وآلافه وإذا نالته لذات وآلام خاصة به كان حينئذ الملتذ والمتألم بالحقيقة وهذا له في المعاد^(١).

وبهذا يبطل ابن سينا قول من أنكر وجود النفس ويعتبر أن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى وساطة أو برهان ولا يكون أبداً عن طريق حس من حواسنا أو استدلالاً العقلية وإنما يدرك إدراكاً مباشراً بالحدس. وهذا الأمر مما يتساوى فيه الإلهي والمادي، ولا يمكن أن ينكره أحد، يقول الطباطبائي: «لم يزل الإنسان فيما نعلم - حتى الإنسان الأول - يقول أنا ونفسي يحكي به عن حقيقة من الحقائق الكونية وهو لا محالة يدري ما يقول ويعلم ما يريد»^(٢).

الغزالي والإنية

يذهب الغزالي إلى أنه أطلق على الذات التي هي قوام الشخصية الإنسانية أسماء مختلفة، فلها عند كل قوم اسم خاص، مثل: النفس، الروح، العقل، القلب. والخلاف في الأسماء والمعنى واحد لا خلاف فيه، فهي ألفاظ مترادفة في المعنى تدل على الجزء المفكر فينا، يقول: «فالقلب والروح عندنا والمطمئنة كلها اسامي النفس الناطقة، والنفس الناطقة هي الجوهر الحي الفعال المدرك، وحيثما نقول الروح أو القلب

(١) الاضحية، ص ١٢٩.

(٢) الهادي، جعفر، الله خالق الكون، ط ١، إيران، مؤسسة سيد الشهداء العلمية في قم.

١٤٠٥ هـ، ص ٣٩٧. نقلاً عن الميزان، ج ٦، ص ١٧٨.

فإنما نعني هذا الجوهر^(١).

فإن لفظ القلب يطلق على معنيين، أحدهما:

لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان المدرك العالم المخاطب المطالب المثاب المعاقب.

وإن لفظ الروح يطلق على معنيين، أحدهما:

اللطيفة العالة المدركة من الإنسان الذي هو أحد معنيي القلب وهو الذي أراده الله تعالى بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٢) وهو أمر عجيب رباني يعجز أكثر العقول والأفهام عن درك فهم حقيقته.

وإن لفظ النفس يطلق على معنيين، أحدهما:

اللطيفة التي ذكرناها هي حقيقة الإنسان ونفسه وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها، فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾^(٣).

(١) الغزالي، الرسالة الدنية - ضمن مجموعة رسائل الغزالي - دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، ص ٦٠.

(٢) سورة الاسراء، الآية ٨٥.

(٣) سورة الفجر، الآيتان ٢٧-٢٨.

وإن لفظ العقل يطلق على معنيين، أحدهما:

يطلق ويراد به المدرك للعلوم، فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان وحيث ورد في القرآن والسنة ذكر القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء، وقد يكتى عنه بالقلب الجسماني الذي في الصدر؛ لأن بينه وبين تلك اللطيفة العالة التي هي حقيقة الإنسان علاقة خاصة؛ لأن تعلقها بسائر البدن إنما هو بواسطته فهو مملكتها ومطيتها والمجرى الأول لتدبيرها وتصرفها^(١).

تعريف النفس

إن التعريف الشهير للنفس هو: أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويزيد ويتغذى^(٢).

هذا هو التعريف الأرسطي للنفس والذي أورده كثير من فلاسفة الإسلام في رسائلهم، وأنها كمال أول بمعنى أنها تتمم أعضاء الجسم وتزودها بالإدراك والحركة والحس، لكنهم اخذوا عن أفلاطون الفكرة التي لم تتضح عند أرسطو وهي مفارقة النفس للبدن وخلودها ونزوعها المستمر إلى عالم المثل. وقد عرفها الجرجاني بقوله: «هي الجوهر البخاري اللطيف

(١) الغزالي، رسالة روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، ص ٢٢ و ٢٣.

(٢) التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٢٩٧.

الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية وسماها الحكيم الروح الحيواني، فهو جوهر مشرق للبدن فعند الموت ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه^(١).

تعريف ابن سينا للنفس

يوفق ابن سينا بين أفلاطون القائل بجوهرية النفس، وأرسطو القائل بصورية النفس، مضيفاً إلى جوهريتها مميّزاً آخر هو روحانيتها، فيرى أن الشيء الواحد يقال له قوة، ويقال له صورة، ويقال له كمال.

فالنفس قوة بالقياس إلى فعلها وصورة بالقياس إلى المادة الممتزجة - إن كانت نفس منطبقة في مادة - وكمال بالقياس إلى النوع الحيواني والإنساني.

فأما بحسب جوهرها الذي يخصها والذي تفارق به، فلا نسميها نفساً إلا باشتراك الاسم والمجاز، والأشبه أن يكون اسمها الخاص بها حينئذ العقل لا النفس^(٢)، وهي إسم يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية.

فحدها بالمعنى الأول: أنها كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، من جهة ما يدرك المعقولات، ويفعل الأفاعيل الكائنة

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ٢١٢.

(٢) الحر، محمد كامل، ابن سينا حياته وفلسفته، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١ م، ص ٤٠.

بالتروى والاختيار.

وحدها بالمعنى الثاني: أنها جوهر غير جسم، هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوة، فالذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية.

فالنفس من حيث ماهيتها واحدة، فلا تميز في النوع الواحد بين نفس وأخرى، إنما هذا التمييز هو نتيجة الوجود الفردي لا الوجود النوعي.

تعريف الغزالي للنفس:

يرى الغزالي أن النفس روح سلطه الله على نار القلب، ليطفئ شرها^(١)، وهي قسمان:

١. قسم فان: هو الروح الحيواني وهو بخار لطيف ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ومن الدماغ بواسطة العروق إلى جميع البدن فهو الذي يفيد الحواس.

٢. قسم خالد: هو الروح النفساني، وهو الجزء العاقل من النفس.

وذكر في المعارج أن لها معنيين: أحدهما: يراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة، وإليه الإشارة بقول النبي(ص): «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»^(٢).

(١) الاحياء، ج ٥، ص ١٦.

(٢) الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨ م، ص ٣٩.

والثاني: يراد به حقيقة الأدمي وذاته، فإن نفس كل شيء حقيقته، وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر، و«إن القلب خزانة كل جوهر للعبد نفيس، وكل معنى خطير، أولها العقل، واجلها معرفة الله تعالى التي هي سبب سعادة الدارين»^(١).

وجود النفس

شغلت هذه المسألة الفكر الفلسفي بصورة هامة حتى اننا نجد بعض الفلاسفة والمتكلمين قد ذهبوا إلى إنكار وجود النفس بالكلية وهؤلاء هم الماديون، وذهب آخرون إلى أن النفس عرض كسائر الأعراض وهؤلاء هم المشككون الرافضون لوجود ما يسمى بالنفس، وذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الإلهيين إلى التسليم بوجود النفس؛ ولهذا كانت النفس لديهم أمراً وجودياً حقيقياً مسلماً به، وهذا يتمشى مع سياق مذهبهم العام، فهم لم يبدأوا بالشك في وجود النفس كما فعل ديكارت وغيره، إنما بدأوا من الفكر واليقين الذي هو من عمل النفس وطبيعتها، فيثبتون وجودها وجوداً يقينياً.

الغزالي ووجود النفس

يذهب الغزالي إلى أن وجود النفس من الوضوح بحيث لا

(١) الغزالي، منهاج العابدين إلى الجنة، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، ص ٦٨.

يحتاج إلى إثبات دليل، وإنما الذي جعله يورد البراهين الدالة على وجودها، هو أن المنهج يقتضي أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس قبل الحديث عن قواها وطبيعتها، وكذلك ليدحض زعم من ذهب إلى إنكار وجودها.

ويتخذ الغزالي من البرهان الشرعي دليلاً على وجودها، فيعتبر أن الشرع يخاطب النفوس دائماً ويحدثها عن عقاب من يخطئ منها وثواب من يطيع، ومن البديهي أن البدن ليس هو المقصود بهذا العقاب بل الجزء موجه بالذات إلى النفس.

وبهذا يتفق الغزالي مع ابن القيم الذي يقول: إن ما جاء به القرآن الكريم والسنة وما قاله الصحابة وجمهور العقلاء أن النفس هي الذات، يجملنها لقوله تعالى: ﴿فسلموا على أنفسكم﴾^(١)، وقوله عز وجل: ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾^(٢). كذلك يتفق مع ابن حزم الذي بين فساد من أنكر وجودها أو زعم أنها عرض وصرح أن القول والاسم إليها يبطله النص وبرهان العقل.

أما النص الشرعي فقوله تعالى: ﴿لو ترى الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم﴾^(٣) فصح أن النفس موجودة وأنها غير الجسد وأنها الخارجة عند الموت.

وأما البرهان العقلي: فإننا نرى إذا أراد المرء تصفية عقله

(١) سورة النور، الآية ٦١.

(٢) سورة النحل، الآية ١١١.

(٣) سورة الانعام، الآية ٩٣.

وتصحیح رأیه أو فك مسألة عویصة عكس ذهنه وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية وترك استعمال الجسد جملة وتبرأ منه حتى أنه لا يرى من يحضرونه ولا يسمع ما يقال أمامه فحينئذ يكون رأیه وفكره أصفى ما كان فصح أن الفكر والذكر ليس للجسد المتخلى عنه عند إرادتهما^(١).

إلى ذلك فقد دلل الغزالي على وجود النفس معتمدا على دليل التذكر والاستمرار عند ابن سينا، فقال: «فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل؛ إذ لو لم تتبدل لكان لا تتغذى؛ لأن التغذي إن يحل بالبدن بدل ما يتحلل. فإذا نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء»^(٢).

ابن سينا ووجود النفس

ليس ابن سينا أول الذين حاولوا إثبات وجود النفس، لكنه ساق عليه الأدلة العديدة متخبطاً من سبقه، وجاءت محاولته نواة تفكير جديد في فلسفة القرون الوسطى حيث تميزت عن سابقتها بالشمول والدقة والعمق، يقول إبراهيم مدكور: «لقد رأينا محاولات لإثبات وجود النفس قديمة ومتوسطة، ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا في استيعابها وتنوعها»^(٣). مع العلم أن وجودها عنده واضح بين لا يحتاج إلى

(١) عبد المعطي، فاروق، نصوص ومصطلحات فلسفية، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ص٤٦.

(٢) معارج القدس، ص٥٥.

(٣) نصوص ومصطلحات فلسفية، ص٤٩.

دليل لكن المنهج الصحيح هو إثبات الشيء أولاً، ثم ذكر أوصافه ثانياً، وفي ذلك يقول: «إن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيته - يعني وجوده - فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح»^(١) رغم التسليم والإيمان به، فيقول: «وهذا هو رأي الحكماء الإلهيين والعلماء الريانيين، ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخها عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية»^(٢). وأبرز أدلته باختصار:

دليل الحدس

إن الإدراك الداخلي بانطواء الذات على ذاتها، هو أول الادراكات وأوضحها؛ لأنه إدراك مباشر يتم بواسطة الحواس كما هي الحال في إدراكنا عالم المحسوسات، ولا يعوزه الدليل لأنه بديهي واضح مباشر.

ثم هو أقوم وأثبت من كل إدراك آخر يكون بلا واسطة؛ لأن هذا النوع من الإدراك مفتقر إلى إقامة الحجة أضف أن المعرفة الحدسية أتم من العقلية؛ لأن العقل إنما يدرك بواسطة الحواس، بينما إدراك الحدس مباشر واضح.

فالإنسان لو رجع إلى إنيته ودخيلة أمره لا يغفل عن وجود ذاته، حتى النائم في نومه والسكران في سكره لا يغفل عن

(١) مرشان، سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ط١، بيروت، دار قتيبة، ١٩٩٢م، ص٣١٢.

(٢) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ط٥، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

١٩٩٦ م، ص٤٦٤.

ذاته، بحيث لو رجع إليها لوجد انه قد غفل عن كل شيء، إلا عن ثبوت ذاته^(١).

ويعتبر ابن سينا: أن الإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور، فانه يستحضر ذاته، حتى انه يقول فعلت كذا أو فعلت كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه ... فذات الإنسان مغايرة للبدن، وعليه فالنفس موجودة بدليل هذا الوعي الذي تعيه لذاتها، وإدراك - الأنا - بديهى مباشر لا يحتاج إلى تدرج من المقدمات إلى النتائج، وإنما هو وليد القوة الحدسية الداخلية.

فالإنسان يدرك دائما انه موجود وان وجوده متصل، وهوية الإنسان قائمة على إدراكه لذاته، وهذا الإدراك بالحدس دليل أول على وجود النفس.

دليل الرجل الطائر^(*)

من فريد تخريجه لهذا المبدأ مثلٌ حاول فيه أن يثبت أن إدراك «الأنا» لا يكون بواسطة الجسد، بل بواسطة قوى مغايرة للجسد.

يرى ابن سينا انه يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم

(١) ابن سينا، الحسين بن علي، الإشارات والتبهيّات، ج٢، تح سليمان دنيا، ط٢، بيروت، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، ١٩٩٣م، ص٣٤٤.
(*) سماه جلسن برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء.

تتماش، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في إثباته لذاته موجودة، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه... بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته.

وأن يعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، والمقر به غير الذي لم يقر به، فإذاً الذات التي أثبت وجودها خاصة له على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت.

فقد أراد ابن سينا في هذا المثل التجريدي أن يفصل الإنسان عن العالم المحسوس الذي به وبالنسبة إليه يدرك انه موجود، وان يجرده من حواسه التي تصله بالعالم الخارجي، ثم باعد بين أعضائه حتى لا يعي علاقته بهذه الأعضاء وعلاقة بعضها ببعض، فأخرجه بهذا التجريد من اعتبارات المكان والزمان والحس والحركة، وتخلص إلى القول أن هذا الشخص الذي اكتملت قواه العقلية والجسمية، إذا فصل عن كل ما هو محسوس لا يشك البتة بأنه موجود، وإدراكه لوجوده لا يكون بالجسد الذي جرد عنه، بل بقوة مغايرة للجسد، وهذه القوة هي النفس. وهذا البرهان قال به ابن باجة أيضاً.

دليل الوحدة

إن أحوال المزاج الإنساني متنوعة متباينة غير خالية من المتناقضات، وهي في تناقضها وتباينها نزاعة إلى التفكك، فيتطرق من ثم الخلل إلى النظام الكوني، وما دام هذا هكذا،

فلا بد من وجود قوة تصهر ما تنافر وتقارب بين ما تناقض تنادياً لهذا الخلل، وهكذا ترتبط الأحوال المتباينة في وحدة منسجمة منظمة، وهذه القوة الجامعة التي تخلق الوحدة المنظمة في «الأنا» هي النفس.

وفي هذا يقول ابن سينا: «إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة»^(١) ولما كانت النفس محلاً للمعقولات، وكانت المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالأجسام، فلا بد أن يكون محلها على شاكلتها أي جوهر غير جسمي وغير منقسم؛ لأن من الأجسام ما يتصف بأنه يدرك ومنها ما ليس كذلك، وواضح أن ما يتصف منها بالإدراك؛ فإن كونها تدرك قوة لا يمكن نسبتها إليها بوصفها أجساماً بل لقوى زائدة على جسميتها، وهذه القوى هي النفس.

دليل التذكر والاستمرار

إن أجزاء بدن الإنسان تتبدل وتتغير من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، في حين يظل هو يتذكر كثيراً من أحوال طفولته ومراحل حياته. في الحاضر يتذكر أحوال الماضي من عمره المنقضي وقد تغيرت هيئته جسده، ورغم هذا التغير ما برح يشعر بأنه مستمر الوجود.

(١) ابن سينا، الحسين بن علي، النجاة، ط٢، إيران، المكتبة المرتضوية، ١٣٦٤ش، ص ١٨٩. يقول القاضي سعيد القمي: النفس متكررة القوى متقننة الافاعيل من حيث شأنها، مختلفة الاطوار بحسب نزولها وصعودها، فهي عدد متحرك والعقل عدد ساكن، والكثرة فيها مع الذات لا في الذات، والوحدة فيها باعتبار اصلها. الفوائد الرضوية، ص ١٠٥.

فأحوال الجسد الذي تغيرت هيئته وتبدلت أجزاؤه مع مرور السنين، هو هو، مما يدل على أن هناك في الإنسان وراء تغير أجزاء جسمه شيئاً ثابتاً فيه لا يتغير، يحفظ أعماله بحيث يتصل الماضي بالحاضر، ويدرك أن الحاضر استمرار للماضي بذات واحدة وكيان واحد، وبقوة تجمع الشتيت الزمني؛ يكون ذلك في اليقظة كما يكون في المنام وفي حال السكر. وهذه القوى المتذكرة الجامعة بين الماضي والحاضر بالتذكر هي النفس. وهذا البرهان نفسه اخذ به الغزالي كما سبق وذكرنا.

دليل الحركة والإدراك

حاول ابن سينا أن يستغل مباحث أرسطو في الطبيعة والنفس؛ ليستخرج برهاناً على وجود النفس، وقد اثبت المعلم الأول (أرسطو) أن الكائنات الحية تتميز بميزتي الحس والحركة، وبأن لابن سينا أن في الكائنات الحية خاصة ليست في غير المتحركة، وأن للكائنات المدركة قوة زائدة ليست في غير المدركة، واتخذ هذا التمييز أساساً لإقامة دليله واعتبر: أن الأجسام تتحرك لا لأنها أجسام؛ بل لعل زائدة على جسميتها، منها تصدر حركاتها صدور الأثر من المؤثر، وفي هذا يقول: «كل حالة من الأحوال الجسمانية تعرض بعد الحركة فلا يصح أن تجعل غاية للحركة فالمحرك هو بعينه الغاية وهو النفس»^(١). ولما كانت حركات الأجسام على نوعين

(١) ابن سينا، الحسين بن علي، التعليقات، تح عبد الرحمن بدوي، دط، إيران، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤هـ، ص ٦٤.

فعلها كذلك نوعان:

هنالك الحركة القسرية كسقوط الأجسام، وعلتها راجعة إلى الأجسام نفسها، أي إلى طبيعة تركيبها وتغلب أحد عناصرها على الأخرى.

وهناك الحركة غير القسرية كحركة الإنسان عند المشي، فإنها خلاف ما يقتضيه جسمه من السكون، وكحركة الطائر عندما يطير إلى أعلى فهي على خلاف ما يقتضيه ثقل جسمه من السقوط إلى أسفل، ولما كان هذا النوع من الحركة غير راجع إلى طبيعة الأجسام ومقتضى تركيبها، فإنه يستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم، وهذا المحرك هو النفس.

أفضل براهينه عند القدماء

هو أن الإنسان يدرك مفاهيم مجردة عن المادة وعوارضها؛ إما لأن المفهوم مجرد لذاته عن المادة وعوارضها كمفهوم العلم؛ أو لأن العقل جرده من عوارض المادة كمفهوم الشجرة على الإطلاق.

فإنها إنما تكون مجردة عن المادة عند وجودها في العقل، ولا يمكن أن يقال أن العقل حال في الجسم؛ لأن العقل هو المعقولات، أي تلك المفاهيم ذاتها وهي مجردة، والمجرد لا يحل فيما ليس بمجرد. إذن فلا بد أن يكون محل المعقولات شيئاً

آخر وهو النفس. وقد أخذ الغزالي بهذا البرهان أيضاً.

طبيعة النفس

إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس تدرك وجود ذاتها وتعلم أنها تعمل؛ لذا عرفها الجرجاني بقوله: «النفس الناطقة هي الجوهر المجرد عن المادة في ذواتها مقارنة لها في أفعالها»^(١). وقد ذهب الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي إلى القول بأن النفس جوهر أوهي ذات روحية تفيض من العالم الأعلى على البدن فتكسبه الحياة والحركة والعلوم والمعارف حتى تستكمل، فهي جوهر مغاير للبدن.

ابن سينا وطبيعة النفس

إن البراهين التي أوردها ابن سينا لإثبات وجود النفس تؤكد مباينتها للبدن واستقلالها عنه؛ ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت من غير حاجة إليه في وجودها، فهي مستقلة بنفسها، أما البدن فهو بالعكس من ذلك لا يمكن أن يوجد بدونها، ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، وهذا راجع إلى أنها أصل للقوى المحركة والمدركة.

ويؤكد ابن سينا أنها جوهر مغاير للبدن بما ملخصه:

١. إن الإنسان - في مراحل عمره المختلفة - يدرك أنه هو

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ٣١٣.

هو رغم نمو جسمه وتغير أعراضه وهذه الهوية الثابتة هي نفس الإنسان.

٢. إن الإنسان حينما يتهم في أمر فإنه يستحضر ذاته قائلاً إني فعلت كذا.

٣. إن الإنسان يشير دائماً إلى نفسه بلفظ أنا مشيت وأنا سمعت وأنا أبصرت مما يدل على أن للإنسان نفساً وراء البدن.

ومن الفلاسفة نذكر رأي ابن رشد الذي اعتبر النفس ذاتاً مستقلة، فقال: «إن النفس ذات مستقلة تدير الجسم وهي في الوقت نفسه صورته؛ إذ لا وجود له إلا بها فليس اتحادها به اتحاداً فرضياً كما كان يقول ابن سينا، ولا جوهرياً كما كان يقول أرسطو، بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلهية»^(١).

الغزالي وطبيعة النفس

يرى الغزالي أن هناك أنواعاً من العقاب خاصة بالنفس دون سواها، ولذلك فإذا كان الشرع يخاطب النفس ويحذرها من الوقوع في الرذيلة ويخوفها من العقاب كان ذلك دليلاً على أن النفس جوهر موجود بالفعل، وفيه يقول: «جميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر، وكذلك العقوبات... فإن الألم وان حل بالبدن فلأجل النفس. ثم للنفس عذاب آخر يخصه أو ذاك كالخزي والحسر وألم الفراق»^(٢).

(١) نصوص ومصطلحات فلسفية، ص ٥١. عن مناهج الأدلة، ص ٦٣.

(٢) معارج القدس، ص ٤٥.

وكالغزالي فإن ابن حزم تحدث عن طبيعة النفس وما يميزها عن سائر الأجسام لأنها جسم وليست بجوهر، فذهب إلى أن النفس جسم ذات طبيعة بلا شك وأنها عالمة فاعلة حساسة لا محسوسة ذاكرة مدبرة مميزة حية خفية غاية الخفة وأنها حاملة لصفات لا محمولة.

حدوث النفس

اختلف الفلاسفة والمتكلمون في مسألة حدوث النفس اختلافاً كبيراً، فقد ذهب بعضهم مذهب فلاسفة اليونان إلى أن النفس كانت توجد في مكان قدسي قبل أن تحل في الأجساد، وكانت تنعم في هذا المكان بالسعادة الكاملة ثم ارتكبت جريمة ما فعوقبت فهبطت من نعيمها إلى الأرض، وقد انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي، لكن وجد فيها أكثر المتكلمين ما يخالف العقيدة الإسلامية التي تؤكد أن كل شيء مخلوق بقدرة الله حادث بعد أن يكون، ولذلك النفس حادث.

الغزالي وحدوث النفس

على الرغم من أن الغزالي نقد الفلاسفة وبين تهافت آرائهم إلا أنه استعان بنظريتهم في الفيض على تفسير حدوث النفس وبيان طبيعتها، فالنفس عنده وسط بين عالمين: عالم الحق أو الأمر، وعالم الحسد أو البدن، وفيه يقول: «إن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما

واحدة، وباطل وحدتها وكثرتها، فباطل وجودها»^(١) لكن الغزالي لا يلبث أن يفرق بين الفيض والحدوث فيرى أنه لا بد من وجود صلة وثيقة بين تلك النفس الحادثة وبين الجسم الذي تحل فيه وتظهر هذه الصلة على هيئة نزوع طبيعي إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة، والاهتمام بأحواله والاجتذاب إليه دون غيره، فلحدوثها إذاً جانبان: أحدهما من جهة مصدرها وهو الوجود الإلهي الذي يعد ينبوعاً لكل وجود والذي يفيضه على كل كائن يقبل صفة الوجود وكلما كان القابل مستويا حدثت فيه الصورة، وكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد في النطفة حدثت فيها النفس من واهبها وخالفها من غير تغير في الواهب.

ابن سينا وحدوث النفس

ابن سينا من الفلاسفة الذين يقولون أن النفس جوهر مجرد عن المادة قديم موجود قبل الجسد هبط من العالم العلوي وفاض على الجسد. وهو بهذا يقتضي أثر الفارابي ويضيف أن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى، فإن وجدت قبل الأبدان فإما أن تكون متكررة الذوات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة، ولا يجوز أن تكون متكررة بالعدد؛ لأن الكثرة إنما تكون بالمادة ومع المادة والنفس مجرد ماهية فقط، فليس من الممكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ما دامت مجرد ماهية،

(١) معارج القدس، ص ١٠٩.

ولا يجوز أن تكون ذاتاً واحدة بالعدد؛ لأنه عندما يحصل بدنان أو أكثر فإن النفس إما أن تكون واحدة بالعدد بجميع الأبدان وهذا باطل؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الناس جميعاً متماثلين في أحوالهم النفسية والفكرية والوجدانية، وأما أن تكون منقسمة بالقوة قبل حلولها في الأبدان ومنقسمة بالفعل بعد حلولها فيها وهذا باطل أيضاً؛ لأن ما ينقسم بالقوة هو ما له عظم وحجم، والنفس غير ذات عظم ولا حجم. وإذا بطل أن تكون النفس قبل حلولها بالبدن لا واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد؛ فإن ذلك يعني أنها ليست قبل حلولها فيه جوهرًا مستكملاً حقيقته، وإنما تصير كذلك عندما تحل بالبدن الصالح لاستعمالها إياه فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن^(١).

ولا يمكن برأي ابن سينا أن تكون الأنفس موجودة قبل البدن ومغايرة بعضها لبعض؛ وذلك لعدم تمايز ماهيتها وإنما اتصالها بالبدن هو الذي يجعلها متغايرة، وإذا كانت واحدة قبل اتصالها بالأبدان فلا يجوز انقسامها فيهم بعد اتصالها بهم؛ لأنها جوهر غير منقسم، فهي إذن تحدث مع حدوث البدن الصالح لاستعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها تفيض عليه وتحل فيه وتتجلى في نشاطه، أي يكون في هيئة جوهر النفس الحادثة معه نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه تتحول عن كل ما

(١) بنية العقل العربي، ص ٤٦٦، نقلاً عن النجاة ص ٢٢٢.

سواء، وذلك من ذاتها وبدون واسطة. فلا بد إذا وجدت متشخصة، فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما يتعين به شخصاً، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر حتى ليؤلفان مزاجاً واحداً^(١).

وحاول ابن رشد في كلامه على حدوث النفس ان يوفق بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية فذهب إلى ان النفس وان كانت صورة للبدن فإنها جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم ولكنه رأى من جهة أخرى أنها لا تفيض من العقل الفعال أو واهب الصور؛ ذلك لأن الله وحده هو الذي يخلق جميع الكائنات روحية أو مادية خلقاً مباشراً، أي دون حاجة إلى عقول تتوسط بينه وبين مخلوقاته.

بطلان التناسخ

لقد أبطل المتكلمون القول بتناسخ الأرواح واستشهدوا على ذلك بأننا لو كنا قد عشنا حياة سابقة على حياتنا هذه لأمكننا ان نتذكر أحوالنا ومعارفنا التي كانت لنا في تلك الحياة الأولى، وقد تآثر الشاعر ببرهنة ابن سينا على ذلك، فما هو رأي ابن سينا في بطلان التناسخ؟

يرى ابن سينا ان الأنفس إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ

(١) اليازجي، كمال، و: انطون، كرم، اعلام الفلسفة العربية، ط٢، بيروت، دار المكشوف، ١٩٦٨ م، ص ٥٦٠.

الأبدان على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة ... وهذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت ... فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له، وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه؛ إذ أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوم. فإذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان، وكل بدن فإنه لذات يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسين معاً ... ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه ... بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس، وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة وهي المتصرفة والمديرة، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن؛ لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه.

النفس والبدن

اختلفت وجهات النظر في العلاقة بين النفس والبدن فظهرت اتجاهات عديدة أبرزها باختصار:

١. الاتجاه الأول: يتمثل في من أنكر النفس جملة، أي أنكر وجود جوهر غير هذه البنية وهم طائفة من المعتزلة منهم الأصم الذي كان يقول: لست اعقل الا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهد، وفيه يقول: «النفس هي هذا البدن

بعينه لا غير وانما جرى عليها هذا على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لا على انها معنى غير البدن»^(١).

٢. الاتجاه الثاني: هو الاتجاه المادي يتمثل بمن قال ان النفس جسم وذهب النظام بقوله إلى ان النفس جسم لطيف مشابه للبدن مداخل فيه وقد أخذ كثير من المتكلمين المسلمين بمذهب النظام في النفس وقد مال الباقلاني إلى هذا معتبرا ان النفس عبارة عن أجسام لطيفة مشتبكة بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة في بقائها، وهذا يعني ان النفس ليست هي الروح. اما الجويني فقد وحد بين الروح والنفس وقال: «الأظهر عندنا، ان الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة، ثم الروح من المؤمن يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة ويهبط به إلى سحيق من الكفرة كما وردت به الآثار، والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة ايضا ان قامت به الحياة. فهذا قولنا في الروح»^(٢)، واعتبر ان هذا هو مذهب أهل الإسلام المقررة بالمعاد.

٣. الاتجاه الثالث: يتمثل بالمذهب الروحي القائل ان النفس ليست بجسم بل هي جوهر روحي، وإلى هذا ذهب الكندي

(١) الأشعري، أبي الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين، ط٢، فيسبادان، دار النشر فرانزشتاين، ١٩٨٠م، ص ٣٢٥

(٢) الجويني، امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، كتاب الارشاد، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ص ١٥١.

والفارابي وابن سينا وشاركهم الغزالي الذي قال ان النفس جوهر مخالف للبدن يحل فيه فيكون كمالا ومشرفا له. لكن ابن سينا يتبنى نظريتي أرسطو وأفلاطون ساكتاً عن التعارض القائم بينهما حيث العلاقة بين النفس والجسد على رأي أرسطو كعلاقة الصورة بالمادة وعلى رأي أفلاطون كعلاقة الريان بالسفينة.

ويعتبر ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف، وفيه يقول: «قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرب من العلائق اخر»^(١) ويؤكد أن النفس جوهر روحاني فاض على البدن إفاضة العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له بقوله: «النفس جوهر وصورة في آن واحد، جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم»^(٢) يفيضها العقل الفعال عليه ليكون الجسم قالباً لها تتخذة آلة في اكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي؛ العالم السماوي.

إن جميع البراهين التي تقدم بها ابن سينا لإثبات وجود النفس تنطلق من كونها جوهرًا روحيا مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز فلا يصح القول فقط إنها صورة للجسم لأن

(١) الاشارات والتبهيئات، ج٤، ص ١٥١.

(٢) بنية العقل العربي، ص ٤٦٦، نقلا عن الشفاء ص ٢٨٥.

هذا يلزم عنه القول بفنائها مع فناء الجسم لذلك قال ابن سينا: «ليس وجود النفس مع الجسم كوجود العرض في الموضوع»^(١) ولعل أول شيء ينفي عنها العرضية كونها مستقلة عن الجسم قادرة على البقاء بمعزل عنه والجسم محتاج إليها وهي غير محتاجة إليه، فلا يمكن أن يوجد جسم دون نفس، ولكن يمكن أن توجد نفس دون جسم، وخير دليل على ذلك أنها متى انفصلت عن الجسم فإنه يفسد، أما هي فتصعد إلى العالم العلوي، فهي إذن جوهر قائم بذاته.

ولم يكن ابن سينا أول القائلين بجوهرية النفس بل ان أفلاطون سبقه إلى ذلك وتابعه أفلوطين أيضاً.

روحانية النفس

إن الحديث عن النفس وروحانيتها وعلاقتها بالبدن قد أوضح افكاراً كثيرة وظهر مشاكل عديدة، فهل استطاع هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون ان يقدموا لنا الحلول المناسبة.

الجويني وروحانية النفس

إن نظرية الجويني في روحانية النفس قد اثرت على المسلمين وقدر لها ان تحيا بينهم، وقد اخذ الغزالي عنه القول بروحانية النفس وخلودها؛ فهي لا تفنى بفناء البدن بعد الموت انما تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار.

(١) النجاة، ص ٢٨٣.

بخلاف الباقلاني الذي ذهب إلى ان الروح عرض وانها ليست شيئاً آخر سوى الحياة، وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن، و«ان الإنسان تنعدم روحه عند الموت، ثم يعيدها الله مرة اخرى؛ لان الروح ملاك الشخصية الإنسانية»^(١).

وهذا خلاف ما ذهب إليه الفلاسفة حيث يقولون ان النفس لا تموت بموت البدن لانها ليست حالة فيه.

ابن سينا وروحانية النفس

يرى ابن سينا ان النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس في حال كونها موجودة فعل بالنسبة إلى وجودها وقوة بالنسبة إلى فنائها وفسادها وهذا محال؛ لأن للحصول امرين متنافسين لا يكون إلا في محلين متغايرين. وله عدة براهين على روحانيتها بالإضافة إلى براهين وجودها التي تصب في نفس الموضوع المثبت لروحانيتها. أهمها:

١. النفس جوهر يدرك المعقولات

إن وظائف الإدراك في النفس الإنسانية تكون بتجريد الصور شيئاً فشيئاً عن مادتها ثم عن لواحقها المادية حتى يقبلها العقل معان مجردة عن كل كيف وكم ووضع، فمعنى

(١) مطهري، الشهيد مرتضى، شرح المنظومة، ج ٢، تج عبد الجبار الرفاعي، ط ١، ايران، مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ، ص ٢٠٠.

الرطوبة مثلاً ليس بذاته رطباً ولا بارداً ومعنى البياض ليس أبيض بذاته، فلو كانت النفس شيئاً مادياً لما استطاعت أن تجرد هذه المعقولات عن لواحقها المادية، يقول ابن سينا: «إن الصورة المعقولة إذا وجدت في النفس لم تكن ذات وضع وأين بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو إنقسام، فلا يمكن أن تكون في جسم»^(١) وعلى هذا فإن محل المعقولات هو جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام فالمعقولات لا يمكن أن تتجزأ وكذلك محلها.

٢. إدراك النفس ذاتها وإدراكها للكليات

يُبَيِّن ابن سينا أن كل إدراك جزئي إنما يحصل بآلة جسمية، وكل إدراك حصل بآلة جسمية يحصل فيه تمايز بين المدرك والمدرك بسبب اعتراض الآلة بينهما والآلة الجسمية لا تدرك ذاتها ولا تدرك غيرها؛ لأنها مجرد وسيلة لنقل الإنطباعات الحسية إلى العالم النفسي وهذا كافٍ للدلالة على أن النفس التي تدرك ذاتها وتدرك الكليات التي هي موضوع إدراكها إدراكاً مباشراً، يجب أن تكون من طبيعة غير طبيعة القوى الجسمية وهذا ما اعتمده ديكارت فيما بعد في نظرية الكوجيتو الشهيرة: "أنا أفكر إذن أنا موجود".

٣. اختلاف طبيعة القوى العقلية عن طبيعة القوى

الجسمية

إن ابن سينا يقيم موازنة بين نمو القوى العقلية ونمو القوى الجسمية فيلاحظ أن الجسم يتوقف نهائياً عن النمو عند سن الأربعين ثم يأخذ بالضعف بينما تتابع القوى العقلية نموها فلو كانت ملتصقة بالبدن لوجب أن تتوقف معه، ثم لو كانت القوى العاقلة من البدن لوجب أن تكون العقول النامية في الأجسام النامية والعقول الضعيفة في الأجسام الضعيفة ولكنه في كثير من الحالات يحصل عكس ذلك وليس العقل السليم دائماً في الجسم السليم.

كذلك القوى البدنية كالسمع والبصر لا يمكن أن تنتقل من مؤثرات عنيفة إلى مؤثرات ضعيفة دفعة، بينما إدراك القوى العقلية للأمور الأقوى يكسبها سهولة قبول لما هو أضعف منها، ويستثنى ابن سينا بعض الحالات التي تحصل أحياناً في سن متقدمة (كحالات الخرف) لأن ذلك يكون لانشغال النفس بآلتها عن ذاتها.

تلك هي أهم براهين ابن سينا على روحانية النفس وهي تدل على تغلب أفلاطونيته على تأثره بأرسطو لذلك فكثيراً ما كان يقال عنه أنه يبني نظرية أفلاطونية بحجارة أرسطية.

(١) ابن سينا، الحسين بن علي، الشفاء (الالهيات)، ج٢، تح الاب قنواوي، وسعيد زايد، د ط، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، دت، ص ٣٢٠.

خلود النفس

أولت الفلسفة قضية خلود النفس اهتمامها منذ القدم، وقد أثبتته أفلاطون في حوار الفيدون، ولم يستقر أرسطو فيه على رأي حاسم، وذهب ذوو النزعة الروحية من أهل الفكر إلى اعتبارها خالدة وفوق كل ما هو فان كما هي حال الاسكندرانيين والفارابي من بعدهم، وأكمل ابن سينا مباحث النفس فاثبت وجودها واستجلى خلودها وجعلها نقطة التقاء الأرضي بالسمائي، فعزيت إليه أفضال من سبقه وكان ينبوع والمصب معا.

أفلوطين وخلود النفس

يرى أفلوطين أن النفس متميزة عن البدن بمسائل عدة، منها:

- أن النفس مصدر الحياة في البدن ولا يمكن لبدن أن يحيا من ذاته.
- أن النفس هي الفعل والبدن هو القوة والقابلية.
- أن النفس مصدر النظام في المادة؛ لأن المادة لو تركت وشانها لما جلبت لنفسها نظاما أو حياة.
- أن النفس لو كانت مادية لعجزنا عن تفسير ظاهرة مثل النمو؛ لأن النمو لو كان بزيادة أجزاء خارجية فكيف تدخل النفس حينئذ الجسم وكيف تضاف إليه.
- أن للجسم طبيعة واحدة لكن الملاحظة انه يقوم بأفعال

متضادة ويحدث آثارا متعددة وهذا دليل على تمييز النفس للبدن.

- أن النفس تتخلل الجسم كله فلو أنها كانت مادية لكان معنى ذلك أن يدخل جزء في جزء وهذا باطل.
- أن النفس لو كانت مادية لما استطعنا تفسير ظاهرة كالإحساس ذاته؛ لأن هذا لا يقوم إلا على أساس وحدة النفس وجوهريتها أولا، وعلى لا ماديتها ثانيا.

ابن سينا وخلود النفس

يعتبر ابن سينا أن الأنفس بعد مفارقة البدن تكون قد وجدت كل واحدة منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت لها وزمان حدوثها واختلاف هيئاتها، وفي هذا يخالف ابن سينا أفلاطون القائل بوجود النفس كجوهر قائم بذاته قبل وجود البدن -؛ لأن ليس إذا وجب شيء مع حدوث شيء آخر يجب أن يبطل ببطلانه، إنما يكون كذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه، وقد تحدث أمور عن أمور وتبطل هذه الأمور وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها خصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي إنما تهيات إفادة وجودها مع وجوده، ومفيد وجود النفس شيء آخر غير جسم ولا قوة في جسم، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم.

إن واهب النفس ليس من عالم الأجسام، وصلة النفس

بالجسد ليست صلة معلول بعلة بل هي صلة مصاحبة عرضية، وصلتها الحقيقية إنما هي بالمبدأ المفارق الذي حدثت عنه، وهذا لا يستحيل ولا يبطل، كذلك هي ينبغي أن تكون غير باطللة ولا زائلة؛ حيث قارن وجودها وجوده، فليست هي متقومة الذات بالبدن، ولذلك فهي غير فانية بفنائها.

ويعتبر ابن سينا أن خلودها أمر بديهي، فهي مستقلة عن الجسد لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً، فهي لا تموت بموت البدن؛ لأن علاقتها بهذا البدن ليست علاقة جوهرية؛ إذ أن مزاج البدن لم يكن سبباً لوجود النفس وإنما كان مناسبة لوجودها فيه وورودها عليه وهذا ما يسميه ابن سينا برهان الانفصال، ويقدم هذا البرهان بالإضافة إلى برهانين آخرين لإثبات خلودها هما: برهان البساطة وبرهان المشابهة.

١. برهان الانفصال

وهو يستند على علاقة النفس بالبدن فإما أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود أو تعلق المتأخر بالمتقدم في الوجود أو العكس.

فإذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود كان هذا التعلق إما ذاتياً وإما عرضياً فإذا كان ذاتياً صار كل منهما مضاف الذات إلى صاحبه، وهذا غير صحيح لأن ابن سينا برهن على أن النفس جوهر قائم بذاته.

وإذا كان تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر في الوجود كان

البدن علة للنفس وهذا مستحيل لأن البدن ليس علة فاعلة ولا مادية ولا غائية بل ولا حتى صورية.

كما لا يمكن القول أن العلاقة بين النفس والبدن هي علاقة التقدم في الوجود لأن النفس لم تكن موجودة قبل البدن، فتعلق النفس بالبدن هو تعلق إضافي يرجع إلى المبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل، فمصير النفس إذن مستقل عن مصير البدن. وإلى هذا ذهب الغزالي أيضاً^(١).

٢. برهان البساطة

إن النفس جوهر بسيط لا يقبل الفساد بوجه من الوجوه؛ لأن الأشياء التي تقبل الفساد هي الأشياء المركبة التي يكون فسادها بأن تتحلل إلى أجزاء وهذا محال في البسائط، والنفس جوهر بسيط لا ينقسم إلى مادة وصورة والبسيط لا يفسد، فهي إذن خالدة.

٣. برهان المشابهة

إن النفس صورة روحانية فاضت على الجسم من عالم العقول المفارقة وكل ما يصدر عن العقول المفارقة يكون مشابهاً لها باقياً خالداً مثلها وليس في اتصال النفس بالجسم ما يمنع من احتفاظها بصفاتها الأصلية.

وهكذا نرى أن موقف ابن سينا من مسألة النفس هو موقف وسط بين موقف أفلاطون وأرسطو فقولُه أن النفس

(١) انظر معارج القدس، ص ١٢٠.

حادثة متفق مع قول أرسطو أن النفس صورة البدن وقوله أنها خالدة متفق مع فلسفة أفلاطون وهذا ناتج عن تأثره بالعقيدة الدينية التي تقول ببقاء النفس بعد موت البدن والقول بخلودها ضروري لتحقيق معنى البعث والثواب والعقاب^(*).

قوى النفس ووحدها

سأختصر في كلامي على هذه المسألة بعرض رأي فيلسوفنا ابن سينا مشيراً إلى رأي الفارابي في الحاشية ومذكراً بتأثر الغزالي بابن سينا فيها.

يضع ابن سينا العقل فوق النفس والجسم دونها، وإنه بهذه الهندسة الفكرية الكونية جعل لكل ضرب من فنون التعقل ما يقابله في مراتب الفيض: فعن التفكير بواجب الوجود ينشأ عقل، وعن التفكير بالعقل السابق تفيض نفس، وعن التفكير بالذات الممكنة يولد جسم^(*).

ولما كانت النفس الإنسانية صورة أفاضها العقل الفعال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال ومن هنا انقسمت إلى قوتين:

١. أحدهما مبدأ محرك للبدن وهي النفس العاملة تتجه

(*) بينما نجد أن الفارابي مضطرب متناقض، فتارة يذهب مذهب أفلاطون ويقول بالخلود؛ وإن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق وإنها لا تقضى بفنائها، فهي مفارقة باقية بعد الموت ليس فيها قوة قابلة للفساد، وأخرى يقول أن النفوس الإنسانية صور لأجسامنا. اعلام الفلسفة، ص ٥٢٥.

(*) يعتبر الفارابي أن قوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولهذا هي صورة الجسد، بينما ابن سينا: يعتبر أن النفس جوهر مستقل. بنية العقل الغربي، ص ٤٥١.

نحو الأسفل، أي إلى الجسم مهمتها أن تتسلط على سائر قوى البدن وتكون خاضعة للقوة العاقلة النظرية التي هي فوقها، فتكون النفس الإنسانية موجودة بين جنبتين:

- جنبه هي فوقها وهي العالم الروحاني والعقول المفارقة.
- وجنبه هي تحتها وهي القوى الحيوانية والبدنية.

والنفس يجب أن تكون منقادة لما فوقها وقائدة ما دونها، أي أن تستمد المعرفة والنظام العلوي وتطبق هذا النظام على مملكتها البدنية بالدرجة الأولى، ثم على الحياة الاجتماعية فتكون الأخلاق الزكية وتكون السياسة الصالحة.

٢. والأخرى مبدأ لإكتساب المعرفة وهي النفس النظرية تتجه نحو الأعلى، أي إلى المبادئ العالية عالم المجردات،- سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السماوية أو التي تقوم النفس بتجريدتها من المحسوسات -، مهمتها أن تستكمل جوهريتها بالحصول على العلوم والمعارف، وهي مع ذلك ذات واحدة تفيض عنها هذه القوى، يقول ابن سينا: «انه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع كلها وتجتمع إليه، وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس التي هي الرواضع»^(١).

وكما ذكرت فقد وافق الغزالي ابن سينا في تصويره لقوى النفس معتبراً «إن النفس واحدة ولها قوى، وإشرافها على

(١) آمل، حسن زاده، النفس من كتاب الشفاء لابن سينا، ط ١، إيران، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٧١هـ، ص ٢٤٥.

البدن والروح الحيواني يفعل في كل موضع فعلاً آخر لاختلاف القوى^(١)، ويقول: «مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته، فإن البدن مملكة النفس وعالمه وقواه وجوارحه بمنزلة الصانع والعلة والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل»^(٢)، مضيفاً «أن الرئاسة المطلقة هي التي تراد لنفسها ويراد غيرها لها، وليس ذلك إلا الرتبة الأخيرة، وفيها تتفاوت رتب الأولياء والأنبياء، فإن الإنسان لم يخلق إلا لما هو من خاصيته،... وخاصته التي لأجلها خلق قوة العقل ودرك حقائق الأشياء فمن استعمل قواه على وجه التوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة»^(٣).

المعرفة وأنواعها وطرق اكتسابها

إن الإحساس عند ابن سينا هو أساس المعرفة ولا يمكن أن تصل المعارف إلى النفس عن غير طريق الحس، فليست المعرفة تذكراً لما سبق أن عاينته النفس في عالم عقلي أعلى، - كما يقول أفلاطون -، وإنما ترجع إلى انفعال الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو.

ولكن الإدراك الحسي لا يكفي لإعطاء صورة كاملة عن الموجودات الخارجية؛ إذ أن وظيفة كل إحساس هي تمثيل الصورة الحسية المجردة عن المادة مع احتفاظها بلواحقها، لكن

(١) معارج القدس، ص ١٧٢.

(٢) م. ن، ص ١٠٥.

(٣) الفزالي، ميزان العمل، ط ١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥م، ص ٤٥.

يأتي بعد الحس الظاهر الحس المشترك الذي يجمع بين المدركات الحسية ويقارن بينها وتأخذ المدركات الحسية بعد هذا بالتبؤ من لواحقها المادية شيئاً فشيئاً حتى يدخل في نطاق المعقول، ولكنها قبل أن تتخطى مرحلة الإحساس بنوعيه (الظاهر والباطن) نجدها تتلقى نوعاً من الإلهام، أي من مصدر أعلى عقلي وهو العقل الفعال فتتجرد صورة المدرك العقلي تماماً عن المادة ولواحقها فتتحول الصورة المحسوسة إلى صورة معقولة تتعقلها النفس مارة بمراتب العقول وصولاً إلى أعلاها وهو العقل القدسي.

القوة النظرية في النفس هي القوة التي من شأنها أن تتطبع بالصورة الكلية المجردة من المادة، إما المجردة بذاتها وإما بتصوير النفس لها مجردة، وهذه القوة ثلاثة تجليات:

فهي تكون أولاً مجرد استعداد لإكتساب المعارف وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً، وهي موجودة لكل شخص من النوع الإنساني، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها صورة من الصور، وهي موضوع لكل صورة، فإذا حصلت فيها المعقولات الأولى، أي المقدمات العقلية التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبه، صارت تلك القوة النظرية عقلاً بالملكة، أي عقلاً يملك ما به يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهية الأشياء، فإذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت مخزونة فيها متى شاءت عقولها وعقلت أنها تعقلها، صارت تلك القوة النظرية حينئذ عقلاً بالفعل، وسمي كذلك؛ لأنه

يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب. أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فإنه يكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وإنه سمي كذلك؛ لأنه انطبع فيه من العقل الفعال "نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج". وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الإنساني وتكون القوة الإنسانية قد تشبثت بالمبادئ الأولية للوجود كله، فتكون النفس بذلك قد استكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الإتصال بالعقل الفعال متى شاءت، مستعدة للرجوع إلى حضرة العالم الإلهي ملكاً من ملائكته في سعادة أبدية.

مهمة العقل الفعال

إن القوة النظرية في الإنسان تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليه؛ لأن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل، وهذا الفعل الذي يفيد إياه هو صور معقولاته، يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات. فهذا الشيء بذاته عقل. ويسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة والتي تخرج منه إلى الفعل عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، والعقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً، ويشرح ابن سينا طبيعة هذا العقل الفعال بقوله: ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات،

نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر - وهو الشعاع - عادت مرئيات بالفعل، وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذا هذا العقل الفعال تفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب لان تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل، فكذا هذا الجوهر هو ذاته معقول وسبب لان يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة، معقولات بالفعل وذلك بواسطة إشراقه نور الهي^(١).

وهكذا فالنفس التي يفيضها العقل الفعال على البدن لتكون صورة له تتصرف في أجزائه يتعهدا العقل الفعال باستمرار، وكلما قطعت مرحلة على طريق استكمال جوهريتها من خلال اتخاذها البدن آلة لها، تدخل العقل الفعال لينقلها إلى مرحلة أعلى حتى إذا بلغت درجة العقل المستفاد أصبح في استطاعتها أن تتصل هي بالعقل الفعال متى أرادت؛ ذلك لأن العقل الفعال لا يغيب عنها بل هو حاضر باستمرار، يقول ابن سينا: «إن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه وإنما يغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه»^(٢).

وهذه المراحل التي تجتازها النفس من حال العقل الهولاني

(١) اليازجي، كمال، و: كرم، انطون، اعلام الفلسفة، ص ٥٦٢.

(٢) بنية العقل العربي، ص ٤٦٨.

إلى حال العقل المستفاد عبر مرحلتي العقل بالملكة والعقل بالفعل، ليست ضرورية لجميع النفوس؛ ذلك أن الناس من يكون استعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً فلا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء بل يكون وكأنه يعرف كل شيء من نفسه، وفي ذلك يقول ابن سينا: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترسم فيه الصور في العقل الفعال من كل شيء، أما دفعة وأما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليدات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية. وهذا ضرب من النبوة بل أعلى من قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»^(١).

فلما استكمال النفس جوهرها طريقان: طريق التعليم، أي اكتساب المعارف والعلوم بالقوة النظرية وهي في متناول جميع الناس.

وطريق الحدس والإشراق وهي خاصة بمن منحوا القوة القدسية أو "العقل القدسي" وهم فئة قليلة من الناس: الأنبياء والأولياء والمتصوفة الواصلون.

وإذا استكملت النفس جوهرها بهذا الطريق أو ذاك صارت مستعدة للاتصال الدائم بالعقل الفعال والاتحاد به نوعاً من الاتحاد والانجذاب إلى الحضرة الإلهية فتتعم بإشراق "نور الحق" عليها، وتلك هي السعادة.

(١) الإشارات والتبهيئات، ج٤، ص ٥٥.

خاتمة

بعد هذا العرض الموجز للنفس الإنسانية؛ وجودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن وخلودها من وجهة نظر الفلاسفة والمتكلمين، تبين أن حقيقة النفس جوهر روحاني فاض على هذا القالب الجسماني عندما صلحت قابليته واستعد لذلك.

فابن سينا يحرص دائماً على التمييز بين المحسوس والمعقول، وإن الرغبة في إصابة السعادة الروحية اعظم منها في إصابة السعادة البدنية، وإن السعادة الحقة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة وتصبح جزءاً من العالم العلوي وقد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المعقول للكل. بينما الغزالي يعتبر السعادة بالمعرفة التي تحصل عليها النفس.

ويرفع ابن سينا من شأن اللذة العقلية كثيراً حتى أنه لا يتكلم عن اللذة الحسية أبداً، ويعتبر السعادة بأن تستكمل النفس رقيها وتتحد بالعقل الفعال. وقريب من هذا الغزالي أيضاً حيث اعتبر أن البدن مملكة النفس الإنسانية وهي واحدة ولها قوى كثيرة متعددة، وإشراقها على البدن والروح الحيواني يفعل في كل موضع فعلاً آخر لاختلاف القوى، ومن استعمل قواه على وجه التوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة.

لكن ومع أن الفلاسفة والمتكلمين كانوا مصيبين في هذه المراتب للنفس الإنسانية إلا أنهم أخطأوا في إنكار النشأة المتوسطة بين عالم العقول وعالم الصور كما سيأتي.

وان ابن سينا في كلامه على اللذة العقلية هل ينفي اللذة الحسية؟ وهل يقول بالقوة الخيالية التي اعتمدها الحكماء في تثبيت المعاد الجسماني؟ وهل ثبت ذلك عند المتكلمين أيضاً؟ هذا ما سأبينه في الفصل الثالث إنشاء الله وعليه الاتكال.

الفصل الثالث

المعاد الجسماني

تقديم

إن موضوع المعاد، البعث، الحشر، يعتبر من أهم الموضوعات في تاريخ الفكر على وجه العموم، وفي تاريخ الفكر الإسلامي على وجه الخصوص، وهو موضوع طويل متشعب الفروع والمسالك بسبب اختلاف وجهات النظر بين الفلاسفة والمتكلمين والحكميين، ومع أنهم اتفقوا على حقيقة المعاد فقد اختلفوا في كلفيته؛ فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء وأهل الحديث إلى أنه جسماني فقط، بناء على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم. وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين إلى أنه روحاني فقط؛ لأن البدن ينعدم بصورته وأعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر باق غير فان فتعود إلى عالم المجردات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي.

وذهب الحكماء والعرفاء وبعض المتكلمين كالغزالي إلى أنه جسماني وروحاني؛ لأن النفس مجردة تعود إلى البدن، بل تتحد بالبدن كما سيتبين إن شاء الله تعالى، ومع ذلك فقد اختلفت كلماتهم في البدن المعاد أهو بعينه أم مثله؟ وهل العينية أو المثلية بإعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا؟ هل البدن الأخروي مادي أم عنصري برزخي؟.

هذا ما سأعرض له بعون الله في هذا الفصل الذي أعرض فيه تباعاً لثلاث نظريات: نظرية الفلاسفة، ونظرية المتكلمين، ونظرية الحكماء الإلهيين، مبيّناً الخطأ الواقع في فهم النظرية، مناقشاً بعض

الاقوال الضعيفة، وَمُبْدِياً الرأي الذي أراه يتناسب مع الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة. وعلى الله التكلان هو حسبي ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير.

نظرية الفلاسفة

المعاد عند ابن سينا له ارتباط ما بمسألة العناية الإلهية التي هي إحاطة علم الأول بالكل وما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام، ومن العناية الإلهية وجود النبي(ص) الذي يدعو الناس إلى الهدى والخير ويبشرهم بأمور كثيرة تحصل من خلالها السعادة، منها المعاد الآخروي. وسأعرض في خلال دراستي للمعاد الجسماني عند ابن سينا للمواضيع الآتية: المعاد الآخروي، والنفوس المفارقة للابدان، والعارفون ومقاماتهم، ومآل النفس. مورداً بعض الردود وَمُيِّنّاً رأى ابن سينا في المعاد.

المعاد الآخروي

إن نظرية ابن سينا في النفس هي من أجل نظريته في السعادة تماماً مثلما هي في المعاد وأن وجود النفس في البدن هو من أجل أن تستكمل جوهرها وتستعد للرجوع إلى "الحضرة الإلهية" حيث تحيا في "سعادة أبدية".

والسعادة عنده من نوع واحد هي لذة روحية، كما أن ضدها وهو الشقاء ألم روحي كذلك. وإنما يختلف الناس في درجات

ما ينالونه من السعادة والشقاوة في الآخرة.

إن الحديث عن المعاد يتناول النفس والبدن، أما معاد الأبدان فقد انفردت الشريعة بالكلام عنه، أما معاد النفوس فقد ورد خبره في الشريعة وفي العلوم العقلية وجاء خبر الشريعة بشأنه مؤيداً للدراك العقلي، يقول ابن سينا: «إن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث،... وقد بسطت الشريعة الحقبة التي اتانا بها نبينا محمد (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن،... والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون إلى تلك وإن اعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول»^(١).

ويربط ابن سينا السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها، أي عندما تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به نوعاً من الإتحاد، كما يربط الشقاوة بالألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة.

(١) الشفاء (الالهيات)، ج ٢، ص ٤٢٣.

وإن كانت النفس وهي في البدن لا تحس بالألم الناتج عن فقدان اللذة المذكورة فذلك لأن البدن يقوم حاجزاً بينها وبين تلك اللذة، فإذا زال هذا الحاجز بسبب الموت أدركت فقدانها للذة وأحست بالألم مثلها في ذلك مثل الشخص الذي يكمن الألم في عضو من أعضائه غير أن وجود مانع للإحساس بالألم المخدر مثلاً يجعله لا يحس به حتى إذا زال المانع شعر بألم شديد. إذا فالبدن يلعب دورين متكاملين: فمن جهة يشغل النفس عن استكمال جوهريتها وبلوغ اللذة العليا، ومن جهة يحول دونها ودون الشعور بالألم الذي يكمن وراء فقدان اللذة، فإذا تحرر الإنسان في حياته الدنيا من البدن وشاغله، أحس باللذة حسب درجة تحرره، وإذا لم يتحرر، شغله البدن ليس فقط عن الشعور باللذة، بل أيضاً عن الشعور بالألم الناجم عن فقدان اللذة، حتى إذا فارقت النفس البدن بالموت زال المانع فتعيش في سعادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البدن أثناء وجودها فيه، وتعاني من شقاء كامل أبدي أو مؤقت، حسب درجة انشغالها بالبدن أثناء وجودها فيه، وإلى هذا ذهب الغزالي أيضاً^(١). لكن ما المعاد الذي يتكلم عنه ابن سينا؟ هل هو روحاني أم جسماني، أم هما معاً؟

يرى الفلاسفة في الإسلام أن ثمة صورتين للمعاد: الأولى جسمانية وهي الأدنى وقد نطقت بها الشريعة وثبتت بالنص وعن طريق النبوة.

(١) انظر معارج القدس، ص ١٥٠. وجواهر القرآن ودرره، ص ٦٦.

والثانية روحانية وهي الأكمل وقد ثبتت بالعقل والقياس البرهاني وفي هذا قال ابن سينا: «يجب أن تعلم أن المعاد منه ما هو مقبول في الشرع ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم وقد بسطت الشريعة الحق التي اتانا بها النبي(ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل... وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس التي للأنفس»^(١). وهذا إيمان تعبدي عند ابن سينا، فقد ميز بين المعاد كما أخبر به الشرع وبين المعاد المدرك بالعقل^(٢)، وعلل اغفال الفلاسفة لمعاد الأبدان بقوله: «إن عناية الفلسفة الإلهية إنما هو في الجليل من الأمور فاقترصت على شؤون النفوس وأغفلت شؤون الأبدان»^(٣). فهو لم ينف المعاد الجسماني بل أقر به وآمن به تعبدًا لوروده في الشرع، إلا أنه كان عاجزاً عن إثباته بالدليل العقلي كما يقول ملا صدرا: «حتى أن رئيسهم اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلائق وجل النفوس والأرواح، بل كلهم»^(٤)، ويؤيد هذا ما ذكره الحكماء المسلمون في كتبهم:

يقول الحكيم السبزواري في منظومته: «وأما الشيخ رئيس

المشائين ابن سينا فإنه لم ينكر المعاد الجسماني - حاشاه عن ذلك - إلا أنه لم يحققه بالبرهان كما يظهر لمن نظر في إلهيات الشفاء»^(١).

ويقول ملا صدرا: «والظاهر من كتب الشيخ الرئيس انه لم ينكر المعاد الجسماني وحاشاه عن ذلك، الا انه لم يحصل بالبيان والبرهان، فإنه قال اما الجسماني فقد أغنانا عن بيانه الشريعة الحق التي أتى بها سيدنا محمد(ص)»^(٢).

ويقول الطهراني: «إن ابن سينا صرح في الشفاء بأننا لا نمتلك دليلاً عقلياً على المعاد الجسماني ولا يمكننا إقامة الدليل عليه بالبرهان، إلا إنه مسلم شرعاً لإخبار الرسول الصادق المصدق(ص) به، فليس ابن سينا من منكري المعاد الجسماني بل إنه أقر بثبوته عن طريق الشرع، كما إنه قبل بثبوت المعاد النفساني من طريق البرهان والقياس، وكذلك من طريق تصديق الشرع وإخبار النبوة»^(٣).

وهو ما يراه الشهيد مطهري حيث يقول: «إن ابن سينا انتهى إلى أن الدليل العلمي والعقلي يرشدنا إلى المعاد الروحاني فقط، أما المعاد الجسماني فلا يمكننا الكشف عنه عن طريق العقل ولكننا نؤمن به لأنه أخبر به الصادق(ص). فما أعظم إيمان ابن سينا بالنبي»^(٤).

(١) فلسفي، المعاد بين الروح والجسد، ج ٢، ص ٩٢.

(٢) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص ٥٠٢.

(٣) الطهراني، السيد محمد الحسين الحسيني، معرفة المعاد، ج ٦، ط ١، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٤١٨ هـ، ص ٤٧.

(٤) مطهري، الشهيد مرتضى، المعاد، تاج جواد علي كسار، ط ٢، بيروت، مؤسسة الثقليين الثقافية، ١٤١٩ هـ، ص ٤٥.

(١) الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، ص ٢٣٥. وسبق ذكرها.

(٢) الشفاء، ص ٤٢٣، وقد مر. والنجاة، ص ٢٩١.

(٣) اليازجي، كمال، و: كرم، انطون، أعلام الفلسفة، ص ٥٦٣.

(٤) ملا صدرا، الأسفار، ج ٩، ص ١٨٠.

النفوس المفارقة للأبدان

ان النفوس الخيرة وان كانت تتساوى بوصف الخيرية لكنها تتفاوت في مراتب الخيرية فتفاوتا تابعا لاهمية العقل الصادر عنها ودرجة اتقانها له ومدى ادراكها لحقائق الامور، والسعادة الحاصلة انما تجيء على هذه النسبة، فالنفوس بعد مفارقة الابدان مراتب منها:

١. نفوس كاملة منزهة: لها السعادة المطلقة، وهي التي حصلت على كمالها الخاص بها قبل أن تفارق البدن بسبب الموت فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ومبادئه وعالله ومراتبه حتى صارت «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال والحق»^(١). ان هذه النفوس إذا استمرت على تلك الحال وهي بعد في بدنها ولم يشغلها شاغل حسي طارئ فإنها تبقى كذلك بعد الموت في لذة لا نهاية لها فتتصل لذاتها في الدنيا وهي في البدن بلذتها في الآخرة وقد فارقت البدن، ولذلك تعيش في سعادة لا يمكن قياسها ولا وصفها بأنها أعظم وأشد لأنه ليس هناك سبيل إلى مقارنتها بأي سعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة، والكامل يعرف بنفسه وليس بمقارنته بالناقص.

٢. نفوس كاملة غير منزهة: وهي في برزخ بينها وبين ابتغائها وتتمام تجردها وتخلصها، تمنعها الهيئات الرذيلة عن اصابة السعادة المطلقة وهي التي تنبعت لكمالها وهي في

البدن، فعقلت بالفعل أنه موجود وأصبحت نازعة الألم ولكنها مع ذلك لم تحصله؛ لأن انشغالها بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الإستلذاذ بالحلو واشتهاءه وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات الحقيقية. فإذا فارقت هذه النفوس البدن عرض لها عرضان:

- أولهما اللذة التي تستلزم معرفتها بكمالها.

- وثانيهما الألم الناتج عن الإحساس بفقدان تلك اللذة بسبب انشغالها بالألم وبذلك تتألم ألماً عظيماً عندما تفارق الألم بالموت؛ لأن البدن كان لها بمثابة المانع الذي يمنع الإحساس بالألم، وذلك الألم العظيم هو الشقاوة التي لا تعدلها شقاوة غير أن هذا الألم لا يدوم إلى الأبد، بل يبقى المدة اللازمة لتطهير تلك النفوس ثم يزول، فهذه النفوس إذاً لا تخلد في الشقاء بل تسعد في النهاية، وإلى هذا ذهب الغزالي أيضاً^(٢).

٣. نفوس ناقصة منزهة: وقع عندها في حياتها ان لها كمالاً فلم تطلبه وجحدته وناصبته واعتقدت غير الحق^(٣)، أي سمعت أن أموراً يكتسب بها الشوق إلى كمال جوهرها ولكنها وهي في بدنهم تحصل ما تبلغ به بعد مفارقتها البدن كمالها التام، فإذا فارقت البدن على هذه الحال الناقصة وقعت في شقاء أبدي؛ إذ لا يمكنها اكتساب أوائل الملكة العلمية لأن هذه

(١) انظر معارج القدس، ص ١٤٩-١٥٤.

(٢) الاضحوية، ص ١٥٣.

(١) النجاة، ص ٢٩٣.

إنما تكتسب بالبدن، وهي قد فارقت البدن، ومن هذه حالهم إما مقصرون في السعي إلى اكتساب الكمال الإنساني، وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة، والجاحدون أسوأ حالا في الشقاء الأبدي من المقصرين.

٤. نفوس ناقصة منزهة: لم يقع عندها ان كمالاً لها البتة، أي التي هي على الفطرة والتي لم تعرف طريق استكمالها جوهرها ولا سمعت به والتي بالإضافة إلى ذلك لم تتدنس بالعقائد المخالفة، هذه النفوس إذا سمعت ذكراً روحانيا يشير إلى احوال المفارقات، أي إذا اتبعت ديناً يذكرها بالجنة والنار حصل لها شوق واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة، فمن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى ذات الكمال، أي إلى مناسبة ذاته للكمال لم يقتنع إلا بالوصول إليه وبالتالي يسعد السعادة القصوى، ومن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى أمور أخرى كطلب الحمد والمنافسة فإنه يقنع بما يحصل له من ذلك.

٥. نفوس ناقصة منزهة: لم يقع عندها ذلك ولا خطر ببالها أن كمالاً لها وهي نفوس البله من الناس؛ التي لم تكتسب الشوق ولا عرفت كمالها، فإذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس لها هيئة غير ذاك ولا معنى يضاده وينافيه فإنها تعذب عذاباً شديداً بمفارقة البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل لها شوق؛ لأن آلة ذلك هي البدن قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي.

٦. نفوس ناقصة غير منزهة: لها الشقاوة إن كانت شاعرة

إن لها كمالاً ما على الإطلاق ولا زوال لها وإن كان نقصانها خالياً من الشعور بأن لها ذلك فلها الألم بحسب الهيئات الردية التي ورثتها من عالم الطبيعة^(١).

ومؤدى ذلك أن هؤلاء البله إذا فارقت نفوسهم أبدانها، وهي بدنية لا تعرف غير البدنيات وليس لها تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم عنها، أمكن أن تستعمل هذه النفوس أجراماً سماوية، لا بأن تصير أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها، بل تستعمل تلك الأجرام في التخيل، أي تتخيل بواسطتها ما قيل لها في الدنيا عن أحوال الآخرة: فالنفوس الزكية منها، أي التي اعتقدت الخير وعملته وهي في الدنيا تشاهد الجنة وتتعلم في هذه المشاهدة، والنفوس الشريرة التي عملت الشر في الدنيا تشاهد جهنم وتشقى بهذه المشاهدة. وسيكون ذلك بمثابة السعادة الحقيقية بالنسبة للنوع الأول والشقاوة الحقيقية بالنسبة للنوع الثاني لأن الصور الخيالية ليست أقل وضوحاً من الصور الحسية بل إن قوتها تزداد كما في صور الأحلام حيث تتألم النفس ألماً شديداً إذا كانت تلك الصور مزعجة^(٢).

وفي كل هذه المراتب التي لها بحسب حالها، إنها لا تفنى ولا تفسد بعد موتها، بل هي باقية؛ ذلك لان جوهرها أقوى من جوهر البدن^(٣).

(١) الاضحية، ص ١٥٤.

(٢) الشفاء، ص ٤٣١.

(٣) الاضحية، ص ١٥٢-١٥٤.

العارفون ومقاماتهم

يقول ابن سينا: «إذا لم تشتق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهت عليه»^(١).

والاسباب التي يشير إليها هي: البدن وشواغله وعلائقه؛ ذلك لأن اشتغال النفس بالبدن والمحسوسات والشهوات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات والاتصال بالعقل الفعال، وبالتالي يحول دونها ودون الاتصال به والاتحاد معه نوعاً من الاتحاد. ومن هنا يتوقف بلوغ النفس السعادة على كمال القوة العقلية فضلاً عن كمال القوة النظرية؛ ذلك لأنه إذا كان كمال النفس بحسب قوتها النظرية إنما يكون ببلوغ درجة العقل المستفاد، وكان من بلغ هذه الدرجة يحصل على علم بعالم القدس والسعادة، فإن الخلوص إلى هذا العالم؛ أي مشاهدته ومعاينته والالتذاذ بإدراكه والاتحاد به، لا يتأتى إلا بكمال النفس بحسب قوتها العملية وهو الكمال الذي يتمثل في التحرر من العلائق الجسمانية.

والحاصلون على الكمال بحسب القوتين معاً، النظرية والعملية، هم العارفون المتنزهون الذين بلغوا درجة العقل المستفاد، ووضعوا عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل وبذلك «خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا

(١) الاشارات والتنبهات، ج٤، ص٢٦.

بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا»^(٢).

ورغم أن اللذة العليا إنما تحصل بعد مفارقة النفس للبدن بالموت مفارقة نهائية فإن ذلك لا يعني أن «هذا الالتذاذ مفقود من كل وجه والنفس في البدن، بل والمنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشفلهم عن كل شيء»^(٣).

والإعراض عن شواغل الدنيا وأدران البدن ثلاثة أنواع يمكن أن تندمج بعضها مع بعض فتصبح درجات أو مراتب وأحوالاً:

الزاهد: وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها.

العابد: وهو المواظب على فعل العبادات من الصلاة والصيام وغيرها.

العارف: وهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره^(٣).

هذه الأحوال قد توجد في الناس منفردة وقد توجد مجتمعة، فقد يكون الزاهد عابداً والعابد عارفاً، غير أن الزهد والعبادة عند العارف غيرهما عند الزاهد والعابد. فالزهد والعبادة عند غير العارف هما معاملة ومبادلة، فالزاهد غير العارف «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة»

(١) الاشارات والتنبهات، ج٤، ص٣٢.

(٢) م ن، ص٢٣.

(٣) م ن، ص٥٨.

والعابد غير العارف «كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة» أما العارف فزهده وعبادته رياضة هدفها جر النفس «عن جنبات الغرور إلى جنبات القدس فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يتجلى الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة»^(١).

فالنفس كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئاً من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق، متحداً به^(٢). لذلك لا يجوز قياس ما تبلغه النفس من هذه الكمالات بما تبلغه القوى الجسدية الأخرى من كمالاتها؛ لأن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء، فكيف في الأمور النبيلة العالية...؟ وفي ذلك يقول الغزالي: «فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى، توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أفضل وأتم منها، بل لا نسبة لها البتة بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة ودواماً. وكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام

(١) الاشارات والتبهيئات، ج٤، ص ٦٠.

(٢) النجاة، ص ٢٩٣.

المتغير الفاسد؛ وكذلك شدة الوصول»^(١).

لكن هل الكلام عن اللذة العقلية ينفي اللذة الحسية؟ كما ذهب البعض.

إن الكلام عن اللذة العقلية لا ينفي الكلام عن اللذة الحسية أبداً، وقد ذكر الأصوليون قاعدة مستفاضة في كتبهم هي: «أن ثبوت شيء لشيء لا ينفي ثبوته لما عداه».

وعليه ذهب الغزالي إلى أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات، لكن «ما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية، فقد ورد في القرآن الكريم ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، وقوله (ص): «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» فإن ما ورد في الشرع قد بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل، وإن ما وعد الله به من أمور الآخرة، ليس محالاً في قدرة الله تعالى؛ لأنه ممكن. وإن وجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها^(*) بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور وهو ممكن، فيجب التصديق به»^(٢).

يقول مرشان: وهذا الرد من الغزالي يعتبر ذا قيمة كبيرة؛ وذلك لان التأويل لا يلجأ إليه دائماً وفي كل الأحوال؛ ذلك لأن الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية؛ إنما يجب تأويلها عند

(١) معارج القدس، ص ١٤٩.

(*) ما قرره الغزالي يتوافق مع قاعدة الأصوليين «ثبوت شيء لشيء لا ينفي ثبوته لما عداه».

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٧.

تعذر الظاهر، بحيث يخالف النص أو العقل.

وفيما يخص الآيات الكريمة المتعلقة بحشر الأجساد لم يتعذر فيها الظاهر، بل العقل يقرر ذلك ولا يحيله، ولو فتح باب التأويل على مصراعيه بدون داع لروج الباطل وخفيت الحقائق ونسبت الأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ. لذلك كله وضع للتأويل حد يقف عنده، وهو مخالفة النص للعقل^(١). ومثله ما أفاده الطالقاني أيضاً: «أن الظاهر من الكتاب الكريم ليس بتأويل، بل هو المصير إلى ظاهر الشرع، إذ التأويل إنما يطلق في الأكثر على ما هو خلاف الظاهر ولو من وجه، وهذا ليس كذلك»^(٢).

مآل النفس

إن النفس إذا اعرضت عن الخير وهي بعد في البدن أصابها بعد فراقه من الشقاء ما يعادل اللذة التي تظفر بها النفس التي عالجت ذلك الخير وفي هذا المعنى يقول ابن سينا «عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على منزلتها فيكون ذلك هو الشقاء»^(٣) أما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من

(١) الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص ٢٢٤.

(٢) الطالقاني، محمد نعيم بن محمد تقي، المدعو بالملأ نعيم المرفي، (القرن ١١هـ)، منهج الرشاد في معرفة العباد، ج ١، ط ١، إيران، مؤسسة النشر للأستانة الرضوية، ١٤١٩هـ، ص ٩٧.

(٣) النجاة، ص ٢٩٤.

الكمال، يمكنها به بعد مفارقة البدن، أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد وعرض لحالة الأشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة، وهي أجل من كل لذة وأشرف. وهذه هي السعادة^(*)، وتلك هي الشقاوة وعلى هذا الغزالي أيضاً، لكنه يربط السعادة بالمعرفة، فيقول: «ولما خلقت هذه الشهوة للعارفين كان التذاذهم بالمعرفة بقدر شهوتهم، ولا نسبة لتلك اللذة إلى لذة الشهوات الحسية، فإنها لذة لا يعتريها الزوال، ولا يغيرها الملل... فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر إلى جلال الله، فهم في مطالعتهم جمال حضرة الربوبية في جنة عرضها السماوات والأرض بل أكثر وهي جنة عالية، قطوفها دانية، فإن فواكهها صفة ذاتهم، وليست مقطوعة ولا ممنوعة، إذ لا مضايقة للمعارف»^(١).

شبهات وردود

بعد هذا العرض لنظرية المعاد عند ابن سينا المؤسسة على نظريته في النفس كما هي في السعادة، لا بد من تبيان

(*) ابن سينا يربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحررها من البدن، بينما الفارابي يربط السعادة بالمعرفة العقلية، وبالطبيعة الاجتماعية للإنسان؛ فالسعادة لا يمكن أن تحصل له إلا إذا كان يعيش في مجتمع، وكان هذا المجتمع فاضلاً.

(١) الغزالي، جواهر القرآن ودرره، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م، ص ٦٧.

الشبهات وإبداء الرأي في المعاد، هل هو روحاني فقط؟ كما ذكره بعض محققي كتبه. أم هو روحاني وجسماني؟ كما ذكره بعض الحكماء الالهيين.

يرى حسن عاصي في تحقيقه لكتاب الاضحوية في المعاد: إن ابن سينا من القائلين بالمعاد الروحاني فقط، والنافين للمعاد الجسماني، مقررًا ذلك بقوله: «أمام هذه الآراء السينوية في قدم العالم وأبديته، وأسبقية العلة المادية، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات، أين يكون المعاد الجسماني؟ يستحيل البعث مع قدم العالم، كما أن علم الله بالكليات دون الجزئيات ينفي إمكان البعث حيث أن الأفعال التي عليها يحاسب المرء هي جزئيات لا يعلمها الله»^(١).

مضيفاً: «إن ثبات مادية ابن سينا أيضاً ينفي جسمانية البعث ويؤكد روحانيته، فالمعاد للنفس وحدها تتصل فيه بالعقل الفعال الواحد: تكون سعيدة بما كسبت من معارف، وتشقى بقدر افتقارها إلى تلك المعارف، واستعداداً إلى مسألة انكار المعاد الجسماني كفر الغزالي ابن سينا»^(٢).

ويرى سالم مرشان أن ابن سينا من القائلين بالمعاد الروحاني فقط، ويبرر قوله إن المعاد منه ما هو مقبول في الشرع، فيقول: يرى ابن سينا أن غاية الشريعة من ذلك هو الجزاء العملي من أفعال الإنسان كي يفعل كل إنسان الخير مع

(١) عاصي، حسن، في تحقيقه الأضحوية لابن سينا، ص ٦٦.

(٢) عاصي، حسن، في تحقيقه الأضحوية لابن سينا، ص ٦٦.

نفسه ومع شريكه في نوعه وجنسه وهذا هو المعنى الذي دعا إليه النبي(ص) حينما قال: إنما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق.

وهذا يعني أن غاية النبي من مسألة أمر المعاد هي دفع الناس إلى فعل الخير، وهذا لا يمكن إلا إذا شرح لهم النبي(ص) أن المعاد لا يخص الروح وحدها، بل حتى البدن، لماذا؟ لأن الإنسان واقع في خطأ الاعتقاد بأن بدنه هو ذاته على الحقيقة، فلا يستطيع أن يتصور إنيته من دونه. مضيفاً ومن هنا فإن ابن سينا يذهب إلى أن الشريعة تلجأ دائماً إلى ضرب الأمثلة المحسوسة في مثل هذه المسائل وهي ضرورية للجمهور ولهذا اضطر واضعو الشرائع في الترغيب في الثواب والترهيب من العقاب، إلى القول إن السعادة الأخروية بالذات الحسية، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي. ثم يقول إن الإنسان عندما يتأمل أمر المعاد لا بد له من الايمان بأنه للنفس دون البدن على الرغم من أن أوهامه تقصر عن تصور ذلك^(١).

لكن هذا الكلام فيه شيء من الاشتباه، واطفاة إلى ما ذكرت في أمر المعاد واللذة العقلية آيين الآتي:

١. علم الله بالكليات: يذهب ببصار إلى أن ابن سينا راعى وجهة نظر الدين في وجوب الاعتقاد بعلم الباري بسائر الموجودات؛ لذلك رأى جريا وراء نزعتة التوفيقية أن يصحح رأي الفلاسفة في أن الله لا يعقل إلا ذاته، مع الأخذ بوجهة

(١) الجانب الالهي عند ابن سينا، ص ٢٢٠.

نظر الدين في أن الباري يعقل كل مصنوعاته. غير أن ابن سينا لم يستطع أن يشرح تصحيح هاتين القضيتين «الله لا يعلم إلا ذاته» و «الله يعلم سائر الموجودات» شرحاً يزيل كل إبهام ويرفع كل غموض. فقد رأى أن الله يعقل ذاته ولما كانت ذاته علة لما سواه فإنه يعقلها من هذه الجهة، وبعقله لذاته من حيث أنها مبدأ الوجود يكون عاقلاً لهذا الوجود. فالعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول وماهيته. ولذلك يقول ابن سينا: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده، وتعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً» ولكن احاطة علم الباري بما سواه إنما تكون لكليات العالم على ماهي عليه، ولجزئياته على وجه كلي، لا تفصيل فيه ولا تعدد، إذا فإدراكه للجزئيات إنما هو إدراك غير مباشر، ولكن بإدراك أسبابها ومبادئها التي تتولد عنها تلك الجزئيات. لذلك يقول ابن سينا: «بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ﴿لَا يَعْزِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾»، [سورة سبأ: ٣] (١).

ويرى ابن رشد في رده على الغزالي: أن الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد

(١) بيطار، محمد، في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، ط ٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ م، ص ١١٨.

العلمين على الثاني، وهذا عناد سفسطائي. فإن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال، والعلم بالكليات هو عقل، وتجدد أحوال الأشخاص يوجب شيئين: تغيير الإدراك وتعدده. وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغييراً؛ إذ علمهما ثابت وأنهما يتحدان في العلم المحيط بهما وانهما يجتمعان؛ اعني الكلية والجزئية في معنى واحد (١). فالعلم الإلهي علة للمعلوم، والعلم الانساني معلول له.

٢. الإشكالات الواردة على القول بكون المعاد روحانياً، منها:

أ. ما ذكره الطهراني: إن الحكيم السبزواري قال: «إن الإنسان بدن ونفس، فالبدن كمال ومجازاة وللنفس وقواها الجزئية كمالات وغايات تناسبها، وللعقل وقواه الكلية كمال وغاية. ولأن أكثر الناس لا تناسبهم الغايات الروحانية العقلية، فيلزم التعطيل في حقهم في القول بالروحاني فقط، كذلك في القول بالجسماني فقط، يلزم في الأقلين من الخواص والأخصين» (٢).

ب. ما ذكره الطالقاني:

- أولاً: إن القول بالروحاني فقط يلزمه إنكار المعاد الجسماني وهو خلاف ما نطق به الشرع، بل هو أيضاً كفر وكإنكار المعاد مطلقاً.

- ثانياً: إنه لا معنى حينئذ لإطلاق لفظ المعاد على عود

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨ م، ص ٤٥٦.

(٢) الطهراني، معرفة المعاد، ج ٦، ص ٩٢.

النفس خاصة؛ لأن معنى المعاد أن يكون ما فرض متعلق بالإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين، ثم يزول عنه ذلك الوجود وتلك الحالة والصفة ثانياً، ثم يعود إليه ثالثاً، وهذا المعنى لا يتحقق ها هنا؛ لأن المفروض أن النفس كانت موجودة حين تعلقها بالبدن على حال وصفة مخصوصتين، ثم زال تعلقها عنه، لكنها كانت بعد خراب البدن وزوال تعلقها عنه على ذلك النحو من الوجود والحال والصفة الذي كان حين التعلق بالبدن، وأنها في الحشر أيضاً تكون على ذلك النهج الذي كان قبل، فتدرك اللذات والآلام على حسب ما تقتضيه ذاتها، وهذا ليس من معنى المعاد في شيء^(١).

٣. ما قيل أن ابن سينا يذهب إلى أن الشريعة تلجأ دائماً إلى ضرب الامثلة المحسوسة، وهي ضرورية للجمهور.

يقول ابن رشد: الناس ازاء التاويل ثلاث اصناف، منهم صنف ليسوا من أهل التاويل اصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور في الغالب^(٢).

مضيفاً: إن هذا الصنف لم يات فيه التمثيل من أجل بعده عن إفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه. وهذا مثل قوله: «الحجر الاسود يمين الله في الأرض» وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله

(١) الطالقاني، منهج الرشاد في معرفة المعاد، ص ٩٢.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ط ٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م، ص ٧٣.

إلا الخواص من العلماء^(١)، ويؤيد هذا ما نقله الجابري: إن الطريقة التي تكشف عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها هي في نظر ابن رشد الطريقة التي تعتمد استقراء القرآن والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل^(٢). هذا ويذكر ابن رشد إن طائفة رأت أن المعاد جسماني، لكنها اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية؛ لكون هذه بالية وتلك باقية، ولهذه أيضاً حجج من الشرع، ويشبه أن يكون ابن عباس ممن يرى هذا الرأي؛ لأنه روي عنه أنه قال: ليست في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء. ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص؛ ذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع:

- أحدها أن النفس باقية.

- والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها^(٣).

ويرى ملا صدرا أن من الفلاسفة من تناول الآيات الصريحة في الحشر الجسماني فيصرفها عن الجسمانيات ويحملها على الروحانيات، قائلاً إن الخطاب للعامة وأجلاف العرب

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص ٢٠٦.

(٢) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص ١٢٤.

(٣) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٢٠٣.

و... والعجب منه كيف غفل عن وجود عالم آخر جسماني فيه اجسام واعراض واشخاص جسمانية اخروية وناس آخرون، ثم كيف يحمل الايات والنصوص القرآنية في احوال المعاد على الامور الروحانية و... ولو كان الامر كذلك في باب المعاد على ما توهمه، لزم أن يكون الهادي للخلق والداعي لهم إلى الحق مقررًا لأكاذيب، فإن اجلاف العرب و... لا يفهمون كما قال الا هذه الظواهر التي يقرر انها اكاذيب، وهذا مخالف للهداية والارشاد، والاعتقاد به مناف لدعوى الايمان برسالة الانبياء والاعتقاد بحقية القرآن^(١).

وليس من المستحسن صرف أمثال هذه الآيات عن ظاهرها لأجل عدم إنسجام مضمونها مع عقولنا، رغم مطابقتها للبرهان القاطع وموافقته لمذهب الحكماء والفلاسفة. فإن من أفضل الأمور التسليم أمام ساحة قدس الحق المتعالي، والإذعان إلى الآيات الشريفة. لكن السبب الذي دعاهم إلى التأويل هو عدم قول ابن سينا بعالم البرزخ؛ ذلك الذي منعه من الاستدلال على المعاد الجسماني بالدليل العقلي. إلا ان عالم البرزخ موجود كما يرى المتكلمون والحكماء، فما هي حقيقة هذا العالم؟

عالم البرزخ^(*)

إن عدم إقامة البرهان على المعاد الجسماني مبني على عدم تحقيق وإثبات تجرد قوة الخيال وعالم البرزخ؛ لأن عالم الصورة هو عالم المثال أو البرزخ، وأن اللذائذ التي تجدها النفس في عالم المثال هي نفس لذائذ عالم الصورة، وقد تكون منفصلة عن البدن فيصحب الإنسان تلك الصورة معه على الدوام.

وَيُسْتَدَلُّ عَلَى وجود عالم البرزخ من الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾^(١) قال الرازي: وهذا دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث، ويقول عز وجل: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] أي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى في قوم نوح ﴿أَغْرَقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] والفاء للتعقيب، ويقول تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] وإحدى الحياتين ليست الا في القبر^(٢). يقول الشيخ المفيد: «وهؤلاء جائز من الله عز وجل رفع الموت عنهم لتعذيبهم في البرزخ على ما اكتسبوه من الاجرام وتطهيرهم بذلك منها قبل الحشر ليردوا

(*) البرزخ لغة: هو الحد الفاصل بين شيئين، ولما كان عالم ما بعد الموت حداً فاصلاً بين الحياة المؤقتة في الدنيا والحياة الخالدة في الآخرة، سمي بعالم البرزخ. اللاري، مجتبى، أصول العقائد في الاسلام، ج ٢، ص ١٥١.

(١) سورة آل عمران، الآية ١٧٠. ويقول تعالى (ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون)، المؤمنون: ١٠٠.

(٢) السبحاني، جعفر، الحياة البرزخية، دط، ايران، معاونية التعليم والبحوث العلمية، دت، ص ٦٣.

القيامة على الامان من نار جهنم ويدخلوا بطاعتهم الجنان»^(١)،
واما كيفية عذاب الكافر في قبره وتنعم المؤمن فيه، فيقول:
«فإن الخبر قد ورد أن الله تعالى يجعل روح المؤمن في قالب
مثل قلبه في الدنيا في جنة من جناته، ينعمه فيها إلى يوم
الساعة، فإذا نفخ في الصور أنشأ جسده الذي في التراب
وتمزق ثم اعاده إليه وحشره إلى الموقف وأمر به إلى جنة
الخلد ولا يزال منعماً بابقاء الله. غير أن جسده الذي يعاد فيه
لا يكون على تركيبه في الدنيا، بل يعدل طباعه ويحسن
صورته ولا يهرم مع تعديل الطباع ولا يمسه نصب في الجنة
ولا لغوب»^(٢).

فَيَبَيِّنُ عالم المادة وعالم التجرد عالم آخر هو عالم البرزخ،
وهذه العوالم داخل هذا العالم لا خارجة عنه؛ بمعنى أن هذا
العالم حالة وكيفية للموجودات في حد ومرتبة من الوجود،
وعالم المثال حالة وكيفية أخرى ألطف من هذه الكيفيات في
باطن هذا العالم، فمن كان له نور لعينيه الحسية واجتمع بنور
الشمس أو القمر الحسيين يرى العالم الحسي بكيفيات
حسية، ومن كان لعينيه المثالية نور مثالي واجتمع نوره بنور
الكواكب المثالية يرى مثال هذا العالم بكيفيات مثالية وصور
مثالية، فان كيفيات العالم وصورها مختلفة كل بحسبها
ومناسبتها؛ حيث ان العوالم شؤون لعالم الحق، ولكل عالم آثار

(١) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، دط، بيروت، دار الكتاب الاسلامي، ١٩٨٢م، ص ٨٦.

(٢) السبحاني، جعفر، الحياة البرزخية، ص ٦٥.

وصفات^(١). وهو عالم محيط بهذا العالم المادي الطبيعي وهذا
يدل على انه موجود في الوقت الحاضر لا انه يوجد في وقت
لاحق، كما أن عالم القيامة محيط بنا وبالعالم الطبيعية والبرزخ
كليهما.

ومما يستفاد من القرآن الكريم أن الإنسان يتمتع بحياة
مؤقتة ومحدودة في الحد الفاصل بين الموت والقيامة والتي
تعتبر رابطة بين الحياة الدنيا والحياة الأخرى. وحالة الإنسان
في عالم البرزخ تشابه كثيراً حالة الشخص الذي يراد التحقيق
معه لما قام به من أعمال، فيجلب إلى دائرة قضائية كي تتم
مراحل الاستجواب وبعدها يقضي فترة ينتظر خلالها وقت
محاكمته.

وروح الإنسان في عالم البرزخ تعيش بالشكل الذي كانت
عليه في الدنيا، فإذا كانت من الصلحاء تتمتع بالسعادة
والنعمة^(*) وإذا كانت من الأشقياء تقضيها في النقرة والعذاب،
والمولى تعالى يصف حال بعض السعداء بقوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ
الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ
فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ... وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ
الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢)، ويشير الى عقاب اهل جهنم قبل يوم القيامة

(١) التبيري، الميرزا جواد ملكي، رسالة لقاء الله، دط، ايران، مؤسسة هجرت، ١٤٠٥هـ، ص ١٢٨.

(*) لأن كل من الأعمال الحسنة والأفعال العبادية صورة باطنية ملكوتية، وأثر في قلب العابد، والصورة الباطنية هي التي تعمر العوالم البرزخية والجنة الجسمانية؛ لأن أرض الجنة قاع خالية من كل شيء، وأن الأذكار والأعمال مواد إنشاء وبناء لها. الإمام الخميني (قده)، الأربعون حديثاً، ص ٤٩٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٦٩.

بقوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئِذْنَ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(١) فالإنسان موجود دائم لا ينعدم أصلاً بل ينتقل من دار إلى أخرى، أي له عوالم ومراحل ينتقل من بعضها إلى بعض^(٢).

وإن النفس الإنسانية بالرغم من أنها تذهب إلى عالمها تلقائياً فتبتهج هناك وتسرع إلا أن النفس تمتلك بذاتها سمعاً وبصراً وإدراكاً؛ فهي بصيرة في ذاتها وعليمة وممثلة لسائر الصفات، وحين تذهب إلى عالمها فإنها ستكون مبتهجة ومسرورة ومتمتعة بتلك اللذات بواسطة هذه القوى المعنوية في ذاتها، وهذا غير تمتعها بالذات العقلية المختصة بعالم الفناء. إن قوة الخيال مجردة وإن الإنسان يستطيع إثر التكامل والترقي أن يخلع خياله من البدن؛ لأنه موجود بالوجود الروحاني في عالم المثال والصورة الذي ينعدم فيه البدن. كما أن القوى المتخيلة والمفكرة ليست مجردة لوحدها، بل أن الحس المشترك والقوة الحافظة وسائر قوى الإنسان النفسانية مجردة بأجمعها.

وتبعاً لادلة تجرد قوة الخيال فقد اثبتوا عالم المثال وهو ذلك العالم المائل بين عالم الدنيا وعالم الآخرة، فليس بمادة لها ثقل ولا بمعنى صرف ليكون خارجاً عن الصورة والتشكل والذات والآلام الصورية. بل هو عالم بنفسه قائم بذاته يقع

(١) سورة التوبة، الآية ٤٩.

(٢) آملی، عبد الله جوادی، خمس رسائل، دط، ایران، مؤسسة النشر الاسلامي لجامعة المدرسين، ١٤٠٤هـ، ص ٢١٦.

بين هذا العالم وذاك العالم؛ إذ أن هناك عالم الصورة حيث لا مادة، إلا أن آثار المادة موجودة، فهناك اللذة والعذاب والألم والبكاء والضحك والحرارة والبرودة.

والكمية والكيفية^(*) وفي هذه الحال التي تكون فيها قوة الخيال بسيطة ومجردة.

فإن الإنسان حين يكون حياً؛ يكون حياً بالبدن، أما حين يموت فيترك البدن.

وقوة الخيال هذه لن تموت بل هي موجودة في عالمها - عالم البرزخ - وفي واقعيتها وكيونيتها.

(*) لكن روح المؤمن المخلص لا يكون لها حد ولا زمان ولا مكان في سيرها الصعودي، ولكل منه درجة معينة حسب رقيتها، وهي سعيدة من وصولها الى ذلك المقام الرفيع، وتستطيع ان تدرك كل مكان بسهولة، وتقف امامها مشاهد رائعة تسلب اللب، وتشهد القلب، وتشاهد العيون؛ منابع خالدة غير ملوثة، إذا قيسَت إليها كل روائع الدنيا، بدت شيئاً حقيراً وضئيلاً؛ لأن كل ما هنالك بالنسبة لعباد الله الصالحين هو جمال ونور وحُب والفة وحنان وصداقة خالصة لا يشوبها رياء مع أولياء الله وعباده المقربين. أصول العقائد في الاسلام، ج ٢، ص ١٥٢.

نظرية المتكلمين

إن الجمع بين العقل والنقل في سبيل الوصول إلى الحقيقة في المسائل الميتافيزيقية هو أهم أصول فلسفة الغزالي، فالعقل وحده لا يكفي وكذلك الشرع وحده لا يكفي، لذا شبه العقل بالبصر والشرع بنور الشمس، ولا يستغني المرء عن أي منهما في سيره بحثاً عن الحقيقة، وإذا لم يستعن بالشرع كان كالمشي وقد أغمض عينيه. لذلك يقول الغزالي: «إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما. أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجوب المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع. وأما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع فإن ذلك من مواقف العقول، وإنما يعرف من الله تعالى بوحى وإلهام. ونحن نعلم من الوحي إليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالها»^(١). وساعرض في خلال كلامي على المعاد الجسماني عند المتكلمين وتحديداً عند الغزالي للمواضيع الآتية: المعاد الأخروي، وحقيقة المعاد، وعود النفس إلى البدن، وإعادة المعدم وما يتفرع عنه ومنه.

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣م، ص ٢٣١.

المعاد الآخروي

لقد أدرك المتكلمون - في الأديان السماوية عموماً - المعاد في صورة الحشر الجسماني فهو المتبادر إلى الذهن عند إطلاق أهل الشرع وهو الذي يجب الاعتقاد به، وانطلاقاً من هذا الفهم انبروا للاحتجاج على ثبوته بالشرع وجواز وقوعه في العقل، وبنوا ردودهم وتبريراتهم لما يعتقدون على جملة أدلة نقلية وعقلية.

إن ما ورد في الشرع من اوصاف المعاد يجب اجراؤه على ظاهره والإيمان به كما ورد نصاً؛ لأن النص إذا ورد في أمر ممكن سلم بوقوعه ولا يجوز العدول عنه إلا لقريضة مانعة، وإن وجوده وإثباته ليس بالأمر المستحيل.

إن النصوص القرآنية صريحة في المعاد الجسماني خصوصاً إذا فهمت تلك النصوص وفق ظروف تنزيلها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ❖ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا أَعْنَأُ لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا^(٢)﴾، وقد ذكر المفسرون في معنى الآية أن صنفاً

(١) سورة يس، الآيتان ٧٨-٧٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٩.

من العرب أقروا بالخلق وابتداء الخلق والابداع، وأنكروا البعث والإعادة، منهم أبي ابن خلف وعدي ابن ربيعة. كان أبي ابن خلف يأتي النبي(ص) بعظم حائل قد رم وبلى ويقول يا محمد أترى أن الله يحيي هذا بعد ما قد رم فقال له النبي(ص) نعم ويبعثك ويدخلك النار. وجاء مرة عمر ابن ربيعة النبي(ص) وقال له حدثني عن يوم القيامة متى يكون وكيف امرها وحالها فأخبره النبي(ص) بذلك فقال له ربيعة: لو عاينت ذلك اليوم لم أصدقه يا محمد ولم أؤمن بك أو يجمع الله هذه العظام، فأنزل تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ بلى قادرين على أن نُسَوِّيَ بَنَانَهُ^(١)، وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية.

إن هذه النصوص لا تحتل التأويل المجازي فليس ما ورد فيها من قبيل آيات التشبيه واخباره مما أجاز فيه العلماء الصيرورة إلى التأويل وصرحوا به فالتسوية بينهما - كما يقول الغزالي - تعسف وتحكم. لان ثمة فوارق بين الأمرين نذكر اثنين منها:

- الأول أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتل التأويل على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة.

(١) سورة القيامة، الآيتان ٣ و٤.

- الثاني إن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه وتعالى، فوجب التأويل بأدلة العقول، وما وعد به من أمور الآخرة ليس محالا في قدرة الله تعالى فيجب اجراؤه على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه^(١).

ولهذا قال المتكلمون: «من المتعذر الجمع بين ان القرآن من عند الله وانكار المعاد الجسماني» باعتبار أن رد الثاني يتضمن تكذيب القرآن وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة. و يؤكد الغزالي ذلك معتبرا أن الإنسان روح وجسد فيقول: «لا يتقبل إيمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت، أوله سؤال منكر ونكير،... يقعدان العبد في قبره سويا ذا روح وجسد... وان يؤمن بعذاب القبر، وإنه حق وحكمه عدل على الجسم والروح»^(٢). وأيد المتكلمون مذهبهم بأدلة عقلية استتبطوها من الشريعة فيها ابطال حجة الجاحد للمعاد الجسماني منها:

- دليل المساواة أي إمكان وجود المساوي على وجود مساويه، وهو قياس الإعادة على الخلق ابتداء.

والحشر: يعني إعادة الخلق، أي الإعادة بعد الإفناء وذلك مقدور لله تعالى وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن

(١) نهافت الفلاسفة، ص ٢٣٨.

(٢) أحياء علوم الدين، ج ١، ص ٩٠. ورسالة قواعد العقائد في التوحيد، ضمن مجموعة رسائله، ص ٩٨.

بدليل الابتداء، فإن الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعادة بالاضافة إلى الابتداء السابق والقادر على الإنشاء والابتداء قادر على الإعادة^(١)، وعمدة ادلتهم قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وقوله عز وجل: ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كُنْفُسًا وَاحِدَةً﴾ [لقمان: ٢٨] والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الأول^(٢).

يقول إمام الحرمين الجويني: «وجه تحرير الدليل: أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويزها، فإن ما جاز وجوده جاز مثله، إذ أن من حكم المثليين أن يتساويا في الواجب والجائز... فإن الإعادة هي المعاد، والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً^(٣)».

ويقول الجيلي: «إن الرسل انما أتت إلى الخلق بالأمور المعقولة من إيضاح الأمور المجهولة؛ كإثبات الصانع بدليل المصنوع، وإثبات الاقتدار بدليل الصنعة، وإثبات القيامة بدليل الإحياء الأول، حيث قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ وأمثال ذلك كثير، ثم اظهروا المعجزات القاطعة وأتوا بالآيات القامعة، ولم يتركوا نوعاً من خرق العوائد التي لا يقدر عليها المخلوق أبداً إلا عن قدرة إلهية كإحياء الميت وإبراء

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٢٣.

(٢) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١٠.

(٣) الجويني، كتاب الارشاد، ص ١٤٩.

الأكمه والأبرص وفلق البحر وأمثال ذلك^(١).

- ودليل قياس امكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؟ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^(٢).

يقول ابن رشد: «فإن الحجة في هذه الآيات من جهة قياس العودة على البدأة وهما متساويان وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠]، والشبهة أن البدأة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس، فعوندت هذه الشبهة بأننا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلق منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه. وهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث^(٣) فالله تعالى يفرق بالموت بين الأرواح والأجسام ثم يعيدها إليها عند الحشر والنشور فيبعث من في القبور ويحصل ما في الصدور وهو قوله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ [العاديات: ٩ و ١٠]^(٤) فما هي حقيقة المعاد؟

(١) الجيلي، عبد الكريم بن ابراهيم، الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، تح صلاح

بن محمد بن عويضة، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ م، ص ١٩٦.

(٢) سورة يس، الآية ٨١.

(٣) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٢٠٢.

(٤) كتاب الاربعين في أصول الدين، ص ١٤.

حقيقة المعاد

هل تعدم الجواهر والأعراض ثم يعودان معاً، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وتعاد الأعراض؟.

الجويني توقف في الأمر قائلاً: «يجوز كلا الأمرين عقلاً ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل. ولا نحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد»^(١).

الغزالي أيضاً توقف في الأمر، لكن هذا التوقف مرجعه إلى جواز إعادة المعدوم؛ لأن البحث في الامكان وليس في الوقوع، وهو يقول: «إن كل شيء ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات. واحد الوجهين ان تنعدم الاعراض ويبقى جسم الإنسان متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض، ويكون معنى إعادتها أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها وتعاد إليها أمثالها، فإن العرض عندنا لا يبقى، والحياة عرض، والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر، والإنسان هو ذلك الإنسان باعتبار جسمه فإنه واحد لا باعتبار أعراضه، فإن كل عرض يتجدد هو غير الآخر، فليس من شرط إعادة فرض إعادة الأعراض.

والوجه الآخر أن تعدم الأجساد أيضاً ثم تعاد الأجسام بأن تخترع مرة ثانية. أما ما يميز المعاد عن مثل الأول، أو أن المعاد

(١) الجويني، كتاب الارشاد، ص ١٥٠.

هو عين الأول وقد انعدم ولم يبق له عين حتى تعاد؟ فإن المعدوم منقسم في علم الله إلى ما سبق له وجود، وإلى ما لم يسبق له وجود كما أن العدم في الأزل ينقسم إلى ما سيكون له وجود وإلى ما علم الله تعالى أنه لا يوجد. فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل إلى إنكاره، والعلم شامل، - ومقتضى علمه إيجاد الخلق في المبدأ الذي اوجدتهم فيه وقصد إلى خلقهم حين ابتداء خلقهم^(١) -، والقدرة واسعة، فمعنى الإعادة أن نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود، ومعنى المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يبق له وجود، فهذا معنى الإعادة. ومهما قدر الجسم باقياً ورد الأمر إلى تجديد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ورفع الخلاص عن اشكال الإعادة وتمييز المعاد عن المثل»^(٢).

عود النفس إلى البدن

ويرى الغزالي: أن عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها أمر ممكن غير مستحيل، ولا ينبغي أن يتعجب منه، بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد المفارقة، وتأثير النفس بالبدن تأثير فعل وتسخير، ولا برهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن مستعداً

(١) الغزالي، رسالة معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، ص ٧٩.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٣٥.

مرة أخرى لقبول تأثيره وتسخير. وإن التعجب الحاصل من ضعفاء العقول؛ هو أن ذلك الاستعداد الإنساني يحصل قليلا قليلاً بالتدرج من نطفة في قرار مكين ثم من علة إلى تمام الخلقة، وإذا لم يكن كذلك لا يقبل استعداد قبول التسخير.

ودفع هذا التعجب: هو أن ما هو ممكن بالتدرج إنما هو التوالد، وأما التولد فلا يكون بالتدرج بل حدوثه ممكن دفعة واحدة؛ كالذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم توجد عفونة تغيرت عن حالها وصارت بالقوة قريبة إلى أن تستحيل ذباباً من غير مهلة وتدرج.

والنشأة الثانية تولدية من تلك الأجزاء التي كانت في الأصل وإن تفرقت وانخلعت صورها فيرد الله تعالى واهب الصور تلك الصور إلى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة أخرى، ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فتعود بالتسخير والتصرف إليها مع العلاقة التي بينهما، مثال ذلك راكب سفينة قد غرقت وتفرقت أجزاؤها، وانتقل الراكب بالسباحة إلى جزيرة، ثم ترد تلك الأجزاء بعينها إلى الهيئة الأولى وتوطد وتؤكد، عاد إليها راكب السفينة وأجراها وتصرف فيها كما شاء، ولا يجب أن يستحق هذا الحشر وجمع الأجزاء والمزاج المجدد نفساً أخرى، فإن حدوث المزاج يستحق حدوث نفس له، أما عود المزاج إلى الحالة الأولى فلا يستحق إلا عود النفس إلى الحالة الأولى؛ ذلك أن النفس الباقية بعد الموت هي جوهر قائم بنفسه وقد دل الشرع عليه كما في قوله

تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۚ فَرِحِينَ﴾^(١) وقوله (ص): «أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش»- لكن هذا مخالف لما عليه الحكماء كما سيأتي -، وفي ما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره، كل ذلك يدل على البقاء وعلى البعث والنشور بعده، وذلك ممكن برد النفس إلى بدن أي بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول، أو من غيره، أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن، من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك، وهو ذلك الإنسان بعينه، فهذا مقدور لله تعالى، ويكون ذلك عوداً لتلك النفس، فإنه كان قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى، فكان ذلك عود محقق^(٢). وقد نص الشرع على إعادة الأنفس إلى قوالب الأجسام ولا مرأى في ذلك، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ۖ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾^(٣)، فالمولى تعالى يرد الأنفس إلى خلق جديد كما فعل ذلك ابتداء، وقد ورد في الخبر: إن الله تعالى ينزل قطراً فيكون ذلك أصلاً لخلقة الأجسام وهو

(١) سورة آل عمران، الآيتان ١٦٩ و١٧٠.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٢.

(٣) سورة نوح، الآيتان ١٧-١٨.

قابل على اختراع ما يشاء^(١).

لكن هل النفس تتفصل عن البدن ثم تعود إليه؟ أم النفس تتحد بالبدن؟

اتحاد النفس والبدن

تبنى ديكارت فكرة الثنوية فوضع جدارا بين البدن والنفس، وذهب أفلاطون إلى أن النفس موجودة قبل البدن ثم اتحدت به بعد وجوده، بينما ذهب أرسطو وابن سينا إلى أن الروح والبدن يخلقان معا فيوجدان في وقت واحد، أما صدر المتألهين فاعتبر أن البدن يتبدل إلى روح في سيره التكاملي، وليست الروح شيئا آخر يحل في البدن حال وجوده ويغادره حال الموت؛ لأن الطبيعة وما بعدها هما بمثابة مرتبتين لوجود واحد، المرتبة الأولى ناقصة والمرتبة التالية اكمل، والعالم يتجدد آنا فآنا ﴿بَلْ هُمْ فِي بُسْ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٢) ولكن لا بمعنى التجدد الانفصالي؛ لأن الحركة جوهرية ليس فيها ايجاد وانعدام والوجود سيال متصل، فالإنسان هذا الجوهر لا يفنى، وإنما هذه المادة المتغيرة غير الثابتة تتبدل إلى وجود ثابت؛ إذ لا ثنائية ولا وحدة. يقول صدر الدين الشيرازي حول مسألة اتحاد النفس والبدن: «عندما اتدبر في هذه الايات الكريمة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ ثُمَّ

جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ❖ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٣) كأنني ألهممت بأن تعبير القرآن الكريم هذا يشير إلى أن هذا الشيء نفسه جعلناه شيئا آخر، ولم يقل جئنا به من محل آخر، بل نفسه جعلناه شيئا آخر؛ إذ الشيء في حركته من دنيا الابعاد سيصل إلى دنيا لا ابعاد فيها لا طول ولا عرض ولا عمق ولا زمان فيها، فليس هناك انفصال كي تفكر بالثنوية^(٤). من هنا ذهب إلى أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء. فالنفس متحدة بالبدن غير منفصلة عنه حتى يكون لها عود إليه كما رأى الغزالي.

ومع أن الغزالي توقف في البداية فقد أشار إلى أن حقيقة المعاد هي جمع للأجزاء المتفرقة كما مثل في السفينة، والظاهر أنه أحد الوجهين المذكورين، ويؤيده قوله: «يجب أن يحدث زمان يحشر فيه الموتى وتجمع أجزاؤهم وتعود إلى أشباحهم وأرواحهم، فكما أن الجاهل يتأمل فصل الشتاء ويتعجب أن يحصل فيه نبات وثمار، فإذا ورد فصل الربيع عاين ذلك وبين زمانين الفصلين بعد في هذه الدار، فكذلك بين زمان النشأة الأولى التي تحصل للإنسان بالتناسل، وزمان النشأة الأخرى التي تحصل للإنسان بالإحياء والإعادة كون

(١) سورة المؤمنون، الآيات ١٢-١٤.

(٢) مطهري، الشهيد مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، تج عبد الجبار الرفاعي،

ط١، إيران، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ، ص ١٢٦.

(١) رسالة معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ص ١٠١.

(٢) سورة ق، الآية ١٥.

بعيد لا يقاس أحدهما على الثاني^(١).

ويرى الغزالي أيضاً أن التطور ضروري لتحول التراب الذي انحل إليه جسد الميت إلى جسد جديد وان الله قادر على كل شيء، لكنه لا يرجع ذلك إلى السبب الطبيعي المعهود؛ لأن في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم نطلع عليها ينكرها من يظن ان لا وجود الا لما شاهده، كما تتكر طائفة السحر والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها، ولا يبعد ان يكون في احياء الأبدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد في الأخبار: أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب. فيقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة بأسباب إلهية لم نطلع عليها^(٢). لكنه يسلم ان في الإنسان شيئاً باقياً مهما تطور وتغير، وفيه يقول: «والإنسان وان عاش مائة سنة مثلاً فلا بد ان يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة وهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي فيه كما إذا صب في موضع رطل من الماء، ثم صب عليه رطل آخر، حتى اختلط به، ثم أخذ منه رطل، ثم صب عليه رطل آخر، ثم أخذ منه رطل، ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة، فنحن في المرة الأخيرة، نحكم بأن شيئاً من الماء الأول باق، وانه ما من رطل يؤخذ منه، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول، لأنه كان موجوداً في الكرة الثانية،

والرابعة قريبة من الثالثة، وهكذا إلى الأخير. فانصباب الغذاء في البدن، وانحلال أجزاء البدن، يضاهي صب الماء في هذا الإناء، واغترافه منه^(٣).

لكن هذا الكلام فيه شيء من الضعف لما يلي:

إن ابداع الصور وانشاءها أنسب وأقرب إلى العلة الاولى من تركيبها وجمع اشتاتها ومتفرقاتها؛ لأن أمرها كلمح البصر أو هو أقرب كما هي سنة الابداع؛ وذلك أرفع وأجل من الجمع بين الاشياء والتدرج في التكوين بالتغذية والانماء، فإن هذا شأن الطبائع والقوى التي هي في درجة القصوى من النزول عن العالم الاعلى. على أن الإيجاد على الإطلاق منه والوسائط مخصصات لإيجاده، وحيثيات وجهات لتكثير إفادته وافاضته؛ لأن ما هو الابطس في الوجود فهو اقرب إلى الموجد الحقيقي، وان وجود أمور الآخرة اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج، يقول ملا صدرا: «فإذا اخذه الحق إليه سوى له مركباً من جنس الدار التي ينتقل اليها وهي دار البقاء لوجود الاعتدال فلا يموت ابداً، أي لا تتفرق اجزأؤه»^(٤)؛ لان الاعادة نوع انشاء كالابداع؛ ذلك ان ما هو فعل الحق بالذات في الابداع انما هو افاضة الصور على المركبات وانشائها، لا التركيب والتمزيج الذي هو نوع تحريك وتبديل، هذا وان الانشاء الثانوي لكونه اصفى والطف من الانشاء الاول كان

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٠.

(٢) الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٣٦٦.

(١) رسالة المصنفون به على غير اهله، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ص ١٠٧.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٧.

أقرب بأن يكون فعله تعالى اليق وأحرى من جمع متفرقات شتى. وإذا كان في الإنسان شيئاً ثابت، وكان المعاد جمع للأجزاء المتفرقة، كما ذهب المتكلمون والغزالي، فهل هذا إعادة للمعدوم؟

إعادة المعدوم

إن مسألة المعاد هي السبب الذي دعا المتكلمين للبحث في موضوع إعادة المعدوم، فقد ذهب البعض منهم إلى القول بعدم وجود الروح، وتحول الإنسان بعد موته إلى عدم، - كالباقلائي الذي قال بانعدام العالم وكل الأشياء قبل القيامة، وبعد العدم المطلق يعود كل شيء من جديد - ، وعليه يكون معنى المعاد إعادة المعدوم.

وذهب جمهور المتكلمين إلى القول بوجود الروح، - باعتبار أن مسألة البقاء بعد الموت وردت في الشرع، - ولايمانهم ببقاء الروح، آمنوا بإعادة الأجسام المعدومة وقالوا بالمعاد الجسماني. وفيه يقول الجرجاني: «إن المعاد الجسماني يتوقف على إعادة المعدوم عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه السلام في أحياء الطير، وهي جائزة، لكن المعدوم عندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة وأنه لا يتمتع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتععات لأن مقتضى ذات الشيء أو

لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة، وإذا لم يتمتع كذلك كان ممكناً بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب»^(١) معتبراً أن الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً وإعادةً بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان، كذلك الإيجاد امر واحد لا يختلف ابتداءً وإعادةً إلا بحسب تلك الإضافة، فالوجودان (المبدأ والمعاد) يتلازمان وكذا الإيجادان (إمكاناً ووجوباً وامتناعاً)؛ لأن الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذاتها، وإن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر؛ لأن اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها؛ فلو كان الوجود المعاد ممتنعاً يجب أن يكون الوجود المبتدأ أيضاً ممتنعاً، كذلك لو كان أحدهما واجباً أو ممكناً يجب أن يكون الآخر مثله، فلا يمكن أن يكون الوجود المعاد ممتنعاً مع إمكان الوجود المبتدأ حتى لو كان الوجود الثاني أخص من الأول فلا يلزم من امتناعه امتناع ما هو أعم منه، ولو جاز هذا الامتناع، أي الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي للزم القول من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي كون الوجود في زمان أخص من الوجود في زمان آخر، فإن المفروض أن لا اختلاف بينهما إلا بحسب الزمان، مع وحدتهما بحسب الحقيقة، وأن الشيء

(١) الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف (للإيجي)، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية،

الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر. وفيه عناء للحوادث عن المحدث؛ لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلا حاجة بها إلى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها. وسد لباب اثبات الصانع؛ لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة، وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلا حاجة لها إلى صانع يحدثها. ولا يلزم من ذلك تخلل العدم بين الشيء ونفسه لان اللازم في اعادة الشيء؛ اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة، فإن زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الأمر الخارج، ولو كان الوقت من الشخصات الاعتبارية في وجوده لكان هو في كل وقت شخصا آخر، فإن المبتدأ والمعاد يتمايزان بالهوية، أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة. والتمييز في الخارج انما يحصل حال الاعادة، أي حال زمان الوجود الثاني، والتمييز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود أمر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتمييز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد. هذا خلاصة ما ذكره الايجي في المواقف وشرحه الجرجاني^(١).

(١) الجرجاني. شرح المواقف، مج ٤، ج ٨، ص ٢١٨.

لكن ما المقصود باعادة المعدوم؟

المقصود هو امتناع اعادة عين المعدوم، وليس اعادة المثل؛- لأن المثل وإن كان يشبه الأول ولا فرق بينهما من جميع الجهات، وإنهما شيئان؛ لأنهما في زمانين -، فإعادته ممكنة، والمستحيل هو اعادة عين المعدوم^(١).

وتستعمل إعادة المعدوم في موارد متعددة نشير إلى بعضها: فقد تطلق الاعادة ويراد منها جمع الأجزاء المتفرقة، وهذا كما في قصة ابراهيم الخليل عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُتُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٢) وهذا المعنى من الإعادة لا إشكال فيه ولا ريب في إمكانه ووقوعه، ولا ينصب حديث الحكماء على هذه الجهة أصلاً.

وقد تطلق الإعادة ويراد منها إيجاد ما يشابه ويمثل الأول. وقد تطلق ويراد منها إعادة عين المعدوم من كل جهة. ولتقريب الفرق بين الثاني والثالث، أمثل بالتالي: لو حركت يدي فتارة يمكن ان احرك يدي حركة ثانية تماثل الحركة الأولى بصورة تامة، ومن الواضح أن هذه الحركة اللاحقة ليست هي إعادة للحركة السابقة التي انعدمت، لأن هذه

(١) شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٧٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

الحركة وتلك حركة غيرها فهما أمران اثنان، أي أن الحركتين هما وحدتان من وحدات الحركة، فلا إعادة للمعدوم هنا وإنما إعادة شيء يشابه المعدوم ويمثله من كل الجهات، وذلك لفرض أنهما مختلفان من حيث الزمان.

هذا من جهة ومن جهة أخرى أقول: ان الحركة التي حصلت في الزمان الثاني هي عين الحركة الأولى، وهذا يعني إن شيئاً واحداً وجد في زمانين.

فعندما يقال: إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، ليس مرادهم إعادة مثل المعدوم وشبيهه، بل الاعادة بالمعنى الفلسفي وهو ان يكون المعاد عين المبتدأ بلا أي فارق حتى في الخصوصيات الزمانية، فمثلاً عندما أمات الله عزيزاً مئة عام ثم بعثه، ولنفترض ان عزيزاً كان قد عاش قبل هذه الإماتة خمسين سنة ثم بعثه الله وعاش خمسين سنة أخرى، فهل ان هذه الخمسين الثانية هي عين الخمسين الأولى ام غيرها، هنا يقول الفلاسفة: إنها غيرها ويستحيل ان تكون عين الأولى، والشاهد على ذلك أننا نقول: ان عزيزاً عاش مئة عام، ولو كانت هذه الخمسين الثانية عين الأولى وبخصوصياتها الزمانية لكان ينبغي ان نقول: انه عاش خمسين سنة فقط لا غير.

وبتعبير آخر: ان الشيء الذي وجد في يوم السبت وعدم في يوم الأحد ثم وجد في يوم الإثنين، هل هو عين الموجود في يوم السبت حتى في خصوصياته الزمانية أو هو مثله؟

إن محل الكلام هو في الوجود ويستحيل ان يتكرر بعينه، والا فلا محذور في اعادة الماهية بعينها، فمثلاً: الإنسانية التي كانت في عزيز قبل الاماتة هي بعينها التي وجدت فيه بعد الاماتة، فمحل النزاع هو في اعادة المعدوم وجوداً لا ماهية^(١) وهذا ما يراه ملا صدرا ان العدم لا ماهية له سوى سلب الوجود، وبما ان للشيء وجوداً واحداً، تعين ان يكون له عدم واحد، وفيه يقول: «فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص واحد، فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فإذن المعدوم لا يعاد بعينه»^(٢).

إمتناع اعادة المعدوم

إن امتناع اعادة المعدوم أبين من الشمس في رابعة النهار، الا ان الناس اخذوا المعدوم مكان الغائب ونحوه فقالوا إذا مات الإنسان صار معدوماً ثم يعيده الله في القيامة للحساب والكتاب، ولم يعلموا ان الموت ليس بعدم، والإماتة ليست باعدام، ولم يدروا ان الموت هو الانتقال من دار إلى دار، فذهبوا إلى جواز اعادة المعدوم، فاوجب هذا الوهم الموهون البحث في امتناع اعادة المعدوم والتبنيه إلى عدم ارتباط الاعادة بالحرر رأساً.

(١) الحيدري، السيد كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ج ١، ط ١، ايران، دار الصادقين، ١٩٩٩م، ص ٣٢٧.

(٢) الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٣٥٤.

الفلاسفة والحكماء قالوا بامتناع إعادة المعدوم، وقد عد ابن سينا ذلك ضرورياً، وهو من الفطريات؛ لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة، فيقول: «إن العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم»^(١) واعتبر الفخر الرازي ذو النزعة الكلامية ذلك أمرا بديهيا، قال: «ان امتناع إعادة المعدوم امر بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال»^(٢) مضيفا: «ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما انه قد يتوهم في غير البديهي انه بديهي لأسباب خارجية، فكذا قد يتوهم في البديهي انه غير بديهي لموانع من خارج»^(٣) فالوجود للشيء نفس هويته، فكما لا يكون لشيء واحد الهوية واحدة فكذا لا يكون له الوجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها؛ وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض، كان الوجود واحداً، فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدد، هذا خلف. اضم إلى انه يلزم ان تكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين، وهذا محال^(٤). ومع بداهة هذه المسألة الممتنعة فقد

(١) الهيات الشفاء، ص ٢٦.

(٢) شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٧٥. نقلا عن المباحث المشرقية، للفخر الرازي، ج ١، ص ٤٨.

(٣) الحيدري، السيد كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ص ٣٣١.

(٤) آملی، حسن زاده، تعلیقة على الحكمة المتعالية، ج ١، ط ٢، ایران، مؤسسة النشر في وزارة

الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٤١٦هـ، ص ٥٧٥.

ذكروا عدة براهين، نذكرها باختصار^(١) وفيها يتبين اشتباه ما اوردناه عن صاحب المواقف، وهي:

- أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لأنه حينئذ يكون موجودا بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل.
- لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء واستئنافا، وهو محال.
- أما الملازمة فلان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، ومثل الشيء ابتداء ومعاده ثانيا لا فرق بينهما بوجه، لأنهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه. وأما استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود، عدم التمييز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال.
- ان إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف. وبيان الملازمة: ان إعادة المعدوم بعينه تستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

- لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغا حدا معيناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ، وتعين العدد من

(١) من اراد التوسع في الموضوع، يراجع شرح المنظومة للمطهری، م س، و: دروس في الحكمة

المتعالية للسيد حيدري، ج ١، ص ٣٢٣، و: الأسفار لملا صدرا، ج ١، ص ٣٥١.

لوازم وجود الشيء المتشخص.

وعليه ان المعاد لا يعني إعادة المعدوم. وان الاشياء وعلى وجه الخصوص بني البشر لم تعدم لكي تخلق من جديد بعد العدم، بل العدم نسبي. فإذا مات الإنسان وعدم من الحياة التي كان عليها فهو لم يمح من صفحة الوجود تماما، بل ينتقل إلى عالم آخر ويكون وجوده في مرتبة أخرى ويبقى هو الإنسان الراحل إلى العالم الآخر. وخطأ المتكلمين هو انهم حسبوا عدم الشيء ووجوده نظير خروج الإنسان من محل والعودة إليه مرة أخرى. وافترضوا الوجود والعدم بمنزلة إضافتين ونسبتين اعتباريتين زائدتين على الذات، فاعتبروا ان هوية شيء وتشخصه لا علاقة لها بوجوده والوجود عن شيء تبقى هويته وتشخصه محفوظا فهو هو وان كان معدوما، وعلى هذا الأساس فعدم الشيء ووجوده مرة أخرى لا يضر بهويته وتشخصه. يقول المطهري: «ولعل خطأ المتكلمين نشأ جراء قياس عالم الخارج بعالم الذهن، فمناط هوية ونفسية الشيء في اذهاننا هي الصورة الذهنية الخاصة لذلك الشيء. ومفهوم الوجود والعدم في الذهن مفهومان عارضان، ومعروضهما في الذهن واحد، ولا يقوم أي واحد من هذين العارضين الذات، اما الخارج فهو عكس الذهن تماما فالذات الذهنية غير الخارجية، والوجود في الذهن عارض لكنه في الخارج عين الذات والعدم في الذهن عارض على الهوية، وليس هناك في الخارج من هذه الناحية عارض ومعروض»^(١).

(١) شرح المنظومة - محاضرات - ص ١٧٧.

وبناء على نظرية اصالة الوجود فإن تشخص وهوية الشيء منوط بوجود ذلك الشيء، فإذا اصبح ذلك الشيء موجودا فهذا يعني انه اصبح موجودا بهوية خاصة، واذا ارتفعت تلك الوجودية فلا تبقى هوية، ومن المحتم ان يكون الوجود الثاني هوية ثانوية، فما افترضناه قد اعيد ليس عين الوجود الاول بل ايجاد مماثل له. فمن وجهة نظر الفلاسفة ايجاد المماثل ليس بمحال؛ يعني يمكن ايجاد مثل ونظير الشيء المعدوم بعد عدمه، ومن المسلم ان الایجاد الاولی غیر الایجاد الثانوی، والوجود الثاني غير الاول من زاوية الزمان والمكان الا ان الوجود الاول والثاني يتشابهان في سائر الجهات. وعدم التنبيه إلى ذلك أدى إلى الربط بين المعاد وإعادة المعدوم.

عدم ارتباط إعادة المعدوم بالمعاد

ربط المتكلمون بين المعاد وإعادة المعدوم، وهو ربط لم يتحدد في الشريعة؛ لأن الشريعة تحدثت عن الموت والوفاة وعن نشأة أخرى للمكلفين. فالمناط في أمر المعاد هو الانتقال من نشأة إلى أخرى، وليس ايجادا بعد اعدام. فإذا كانت إعادة المعدوم ممتعة فما المعاد؟ هل هو إعادة المثل؟

اعتقد علماء الكلام كالامام الرازي ونظرائه: ان المعاد عبارة عن جمع اجزاء مادية متفرقة لاعضاء اصلية باقية، تصور مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتتعلق بها النفس مرة أخرى. وهذا ليس انعداماً بالكلية لا يلزم منه

الفلاسفة والحكماء قالوا بامتناع اعادة المعدوم، وقد عد ابن سينا ذلك ضرورياً، وهو من الفطريات؛ لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة، فيقول: «إن العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم»^(١) واعتبر الفخر الرازي ذو النزعة الكلامية ذلك امرا بديهيا، قال: «ان امتناع اعادة المعدوم امر بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال»^(٢) مضيفا: «ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن اعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما انه قد يتوهم في غير البديهي انه بديهي لأسباب خارجية، فكذا قد يتوهم في البديهي انه غير بديهي لموانع من خارج»^(٣) فالوجود للشيء نفس هويته، فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها؛ واذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض، كان الوجود واحداً، فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدد، هذا خلف. اضف إلى انه يلزم ان تكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين، وهذا محال^(٤). ومع بدهة هذه المسألة الممتعة فقد

(١) الهيات الشفاء، ص ٢٦.

(٢) شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٧٥. نقلا عن المباحث المشرقية، للفخر الرازي، ج ١، ص ٤٨.

(٣) الحيدري، السيد كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ص ٣٢١.

(٤) آمل، حسن زاده، تعليقة على الحكمة المتعالية، ج ١، ط ٢، ابران، مؤسسة النشر في وزارة

الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٤١٦هـ، ص ٥٧٥.

ذكروا عدة براهين، نذكرها باختصار^(١) وفيها يتبين اشتباه ما اوردها عن صاحب المواقف، وهي:

- أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لأنه حينئذ يكون موجودا بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل.

- لو جازت اعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء واستئنافا، وهو محال.

أما الملازمة فلان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، ومثل الشيء ابتداء ومعاده ثانيا لا فرق بينهما بوجه، لأنهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه. وأما استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود، عدم التميز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال.

- ان اعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف. وبيان الملازمة: ان اعادة المعدوم بعينه تستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

- لو جازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغا حدا معينا يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ، وتعين العدد من

(١) من اراد التوسع في الموضوع، يراجع شرح المنظومة للمطهر، م س، و: دروس في الحكمة

المتعالية للسيد حيدري، ج ١، ص ٢٢٣، و: الاسفار لملا صدرا، ج ١، ص ٣٥١.

الحركة وتلك حركة غيرها فهما أمران اثنان، أي أن الحركتين هما وحدتان من وحدات الحركة، فلا إعادة للمعدوم هنا وإنما إعادة شيء يشابه المعدوم ويمائله من كل الجهات، وذلك لفرض أنهما مختلفان من حيث الزمان.

هذا من جهة ومن جهة أخرى أقول: ان الحركة التي حصلت في الزمان الثاني هي عين الحركة الأولى، وهذا يعني إن شيئاً واحداً وجد في زمانين.

فعندما يقال: إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، ليس مرادهم إعادة مثل المعدوم وشبيهه، بل الاعادة بالمعنى الفلسفي وهو ان يكون المعاد عين المبتدأ بلا أي فارق حتى في الخصوصيات الزمانية، فمثلاً عندما أمات الله عزيراً مئة عام ثم بعثه، ولنفترض ان عزيراً كان قد عاش قبل هذه الإماتة خمسين سنة ثم بعثه الله وعاش خمسين سنة أخرى، فهل ان هذه الخمسين الثانية هي عين الخمسين الأولى ام غيرها، هنا يقول الفلاسفة: إنها غيرها ويستحيل ان تكون عين الأولى، والشاهد على ذلك أننا نقول: ان عزيراً عاش مئة عام، ولو كانت هذه الخمسين الثانية عين الأولى وبخصوصياتها الزمانية لكان ينبغي ان نقول: انه عاش خمسين سنة فقط لا غير.

وبتعبير آخر: ان الشيء الذي وجد في يوم السبت وعدم في يوم الأحد ثم وجد في يوم الإثنين، هل هو عين الموجود في يوم السبت حتى في خصوصياته الزمانية أو هو مثله؟

إن محل الكلام هو في الوجود ويستحيل ان يتكرر بعينه، والا فلا محذور في اعادة الماهية بعينها، فمثلاً: الإنسانية التي كانت في عزير قبل الاماتة هي بعينها التي وجدت فيه بعد الاماتة، فمحل النزاع هو في اعادة المعدوم وجوداً لا ماهية^(١) وهذا ما يراه ملا صدرا ان العدم لا ماهية له سوى سلب الوجود، وبما ان للشيء وجوداً واحداً، تعين ان يكون له عدم واحد، وفيه يقول: «فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص واحد، فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فإذن المعدوم لا يعاد بعينه»^(٢).

إمتناع اعادة المعدوم

إن امتناع اعادة المعدوم أبين من الشمس في رابعة النهار، الا ان الناس اخذوا المعدوم مكان الغائب ونحوه فقالوا إذا مات الإنسان صار معدوماً ثم يعيده الله في القيامة للحساب والكتاب، ولم يعلموا ان الموت ليس بعدم، والإماتة ليست باعدام، ولم يدروا ان الموت هو الانتقال من دار إلى دار، فذهبوا إلى جواز اعادة المعدوم، فاوجب هذا الوهم الموهون البحث في امتناع اعادة المعدوم والتبنيه إلى عدم ارتباط الإعادة بالحشر رأساً.

(١) الحيدري، السيد كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ج ١، ط ١، ايران، دار الصادقين، ١٩٩٩م، ص ٣٢٧.

(٢) الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٣٥٤.

الفلاسفة والحكماء قالوا بامتناع إعادة المعدوم، وقد عد ابن سينا ذلك ضرورياً، وهو من الفطريات: لقضاء الفطرة ببطلان شئية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة، فيقول: «إن العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم»^(١) واعتبر الفخر الرازي ذو النزعة الكلامية ذلك أمرا بديهيا، قال: «ان امتناع إعادة المعدوم امر بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال»^(٢) مضيفا: «ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما انه قد يتوهم في غير البديهي انه بديهي لأسباب خارجية، فكذا قد يتوهم في البديهي انه غير بديهي لموانع من خارج»^(٣) فالوجود للشئ نفس هويته، فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها؛ واذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض، كان الوجود واحداً، فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدد، هذا خلف. اضعف إلى انه يلزم ان تكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين، وهذا محال^(٤). ومع بداهة هذه المسألة الممتنعة فقد

(١) الهيات الشفاء، ص ٢٦.

(٢) شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٧٥، نقلا عن المباحث المشرقية، للفخر الرازي، ج ١، ص ٤٨.

(٣) الحيدري، السيد كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ص ٣٢١.

(٤) آمل، حسن زاده، تعلية على الحكمة المتعالية، ج ١، ط ٢، ايران، مؤسسة النشر في وزارة

الثقافة والإرشاد الاسلامي، ١٤١٦هـ، ص ٥٧٥.

ذكروا عدة براهين، نذكرها باختصار^(١) وفيها يتبين اشتباه ما اوردناه عن صاحب المواقف، وهي:

- أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه، لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه، وهو محال، لأنه حينئذ يكون موجودا بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل.

- لو جازت إعادة الشئ بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء واستئنافاً، وهو محال.

أما الملازمة فلان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، ومثل الشئ ابتداء ومعاده ثانيا لا فرق بينهما بوجه، لأنهما يساويان الشئ المبتدأ من جميع الوجوه. وأما استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود، عدم التمييز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال.

- ان إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف. وبيان الملازمة: ان إعادة المعدوم بعينه تستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

- لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغا حدا معيناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ، وتعين العدد من

(١) من اراد التوسع في الموضوع، يراجع شرح المنظومة للمطهر، م س، و: دروس في الحكمة المتعالية للسيد حيدري، ج ١، ص ٢٢٣، و: الاسفار لملا صدرا، ج ١، ص ٣٥١.

لوازم وجود الشيء المتشخص.

وعليه ان المعاد لا يعني اعادة المعدوم، وان الاشياء وعلى وجه الخصوص بني البشر لم تعدم لكي تخلق من جديد بعد العدم، بل العدم نسبي. فإذا مات الإنسان وعدم من الحياة التي كان عليها فهو لم يمح من صفحة الوجود تماما، بل ينتقل إلى عالم آخر ويكون وجوده في مرتبة أخرى ويبقى هو الإنسان الراحل إلى العالم الآخر. وخطأ المتكلمين هو انهم حسبوا عدم الشيء ووجوده نظير خروج الإنسان من محل والعودة إليه مرة أخرى. وافترضوا الوجود والعدم بمنزلة إضافتين ونسبتين اعتباريتين زائدتين على الذات، فاعتبروا ان هوية شيء وتشخصه لا علاقة لها بوجوده والوجود عن شيء تبقى هويته وتشخصه محفوظا فهو هو وان كان معدوما، وعلى هذا الأساس فعدم الشيء ووجوده مرة أخرى لا يضر بهويته وتشخصه. يقول المطهري: «ولعل خطأ المتكلمين نشأ جراء قياس عالم الخارج بعالم الذهن، فمناط هوية ونفسية الشيء في اذهاننا هي الصورة الذهنية الخاصة لذلك الشيء. ومفهوم الوجود والعدم في الذهن مفهومان عارضان، ومعمروضهما في الذهن واحد، ولا يقوم أي واحد من هذين العارضين الذات، اما الخارج فهو عكس الذهن تماما فالذات الذهنية غير الخارجية، والوجود في الذهن عارض لكنه في الخارج عين الذات والعدم في الذهن عارض على الهوية، وليس هناك في الخارج من هذه الناحية عارض ومعمروض»^(١).

(١) شرح المنظومة - محاضرات - ص ١٧٧.

وبناء على نظرية اصالة الوجود فإن تشخص وهوية الشيء منوط بوجود ذلك الشيء، فإذا أصبح ذلك الشيء موجودا فهذا يعني انه أصبح موجودا بهوية خاصة، واذا ارتفعت تلك الموجودية فلا تبقى هوية، ومن المحتم ان يكون الوجود الثاني هوية ثانوية، فما افترضناه قد اعيد ليس عين الموجود الاول بل ايجاد مماثل له. فمن وجهة نظر الفلاسفة ايجاد المماثل ليس بمحال؛ يعني يمكن ايجاد مثل ونظير الشيء المعدوم بعد عدمه، ومن المسلم ان اليجاد الاول غير اليجاد الثانوي، والوجود الثاني غير الاول من زاوية الزمان والمكان الا ان الوجود الاول والثاني يتشابهان في سائر الجهات. وعدم التبيه إلى ذلك ادى إلى الربط بين المعاد واعادة المعدوم.

عدم ارتباط إعادة المعدوم بالمعاد

ربط المتكلمون بين المعاد وإعادة المعدوم، وهو ربط لم يتحدد في الشريعة؛ لأن الشريعة تحدثت عن الموت والوفاة وعن نشأة أخرى للمكلفين. فالمناط في أمر المعاد هو الانتقال من نشأة إلى أخرى، وليس ايجادا بعد اعدام. فإذا كانت اعادة المعدوم ممتنعة فما المعاد؟ هل هو اعادة المثل؟

اعتقد علماء الكلام كالامام الرازي ونظرائه: ان المعاد عبارة عن جمع اجزاء مادية متفرقة لاعضاء اصلية باقية، تصور مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتتعلق بها النفس مرة أخرى. وهذا ليس انعداماً بالكلية لا يلزم منه

انعدام البدن أو أجزائه، إنما المعدوم هو التأليف الخاص، تتفرق الأجزاء ثم تعاد، وقد ذهب إليه أكثر متكلمي الامامية ومنهم المحقق الطوسي، الذي قال: «والسمع دلٌّ عليه ويتأوّل في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم عليه السلام»^(١).

يقول العلامة الحلي في شرح التجريد: «المحققون على امتناع إعادة المعدوم، وإن المصنف بيّن مراده من الاعدام بتفريق أجزائه ولا امتناع في ذلك، فإن المكلف بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنه هالك، فإذا فرق أجزاءه كان هو العدم، فإذا أراد الله تعالى إعادة جمع تلك الأجزاء وألفها كما كانت فذلك هو المعاد، ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال إبراهيم عليه السلام عن كيفية الإحياء للأجزاء في الآخرة، فأمره تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج الأجزاء ببعض ثم يفرقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها، فلما دعاها ميز الله تعالى أجزاء كل طير عن الآخر وفرقها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها أولاً ثم أحيّاها الله تعالى، ولم يعد تلك الأجزاء، فكذا في المكلف»^(٢) مضيفاً: «إن المراد من إعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة... فالواجب في المعاد هو تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية»^(٣) باعتبار أن الجسم

(١) الطوسي، الخواجه نصير الدين، تجريد الاعتقاد، ط ٢، إيران، انتشارات شكوري، ١٤١٣ هـ، ص ٤٢٥.

(٢) الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، م س، ص ٤٢٧.

(٣) الحلي، م ن، ص ٤٢١.

جوهر متصل في حد ذاته ليس بذئ مفاصل وأجزاء بالفعل قائم بذاته غير حال في شيء آخر، وهو الجسم المطلق؛ جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج أصلاً، قابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته، يقول الحلي: «إن أعضاء البدن وأجزائه تتبدل كل وقت وتستبدل ما ذهب بغيره فإن الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية، فالبدن دائماً في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من أول العمر إلى آخره والتبدل مغاير للباقي»^(١) وهذا يوافق أحد الوجهين اللذين ذكرهما الغزالي. أما رؤيته للوجه الآخر فهي: أن المكلف في الواقع هو النفس، والثواب والعقاب والالتذاذ والتألم والادراك والفعل إنما هي لها، والبدن إنما هو آلة لها في ادراكاتها الحسية وفعالها البدنية، فلا بأس بأن تتعلق عند البعث بأجزاء غير أجزائها إلى مثل صورته التي كان في الدنيا عليها، ولا يلزم من ذلك ظلم؛ لأن الثواب والعقاب لا يرجعان إلى الجسم، وكل جسم تعلقت به النفس هو بدنها.

وفيه: أن المعاد كما ذكرت ليس من باب إعادة المعدوم، ولا علاقة بين المسألتين، وإذا كان المعاد من جهة الجسم فالقرآن الكريم يصرح بعودة الحياة إلى الأموات وليس المعدومات، وما يستفاد من القرآن ليس فيه دلالة على أن الأجسام تعدم ثم تعاد، وإنما يفهم منه عودة الحياة مرة أخرى للأموات، كما في

(١) الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، م س، ص ١٩٥.

قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾. وإذا كان المعاد من جهة الروح، فالموت ليس عدما، انما هو انتقال وتحول من حالة إلى أخرى ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾^(١) والتوفي يعني التحول بتمام الوجود، فروح الإنسان لا تنعدم، ولا جسمه، وليس في الايات دلالة على ان العالم ينعدم ثم يعاد ايجاده من جديد، وما ورد حول العالم وكل الاشياء هو موت الاشياء وحياتها، وهذا يعني موتها في درجة وحياتها في درجة أخرى. فالمعاد ليس اعادة للمعدوم ولا ربط بين المسالتين. وساعرض بعون الله تعالى في نظرية الحكماء حقيقة الإنسان المعاد يوم المعاد^(*).

شبهات وردود

لقد صرح الغزالي: ان المعاد الجسماني هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر، واستبعد بل استتكر عود أجزاء البدن الأول، وقال: ان زيدا الشيخ هو بعينه زيد الذي كان شابا، وهو بعينه الذي كان طفلا صغيرا وجنينا في بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء، بل اعتبر ان العود للشخص مع عدم عود البدن، وأن الشخص انما هو مجموع الروح والبدن، وظاهر هذا متناقض مشكل؛ لان الشخص هو النفس وحدها والمتناسخ شخص آخر، وأشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ

(١) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(*) انظر ص ٢٠٠.

والحشر ان الشخص الثاني في الأول غير الأول، وفي الثاني عينه إذ في هذا الفرق، تحكم لا يخفى. وأعجب من هذا قوله: ان الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول، ولا يشارك له في شيء من الأجزاء؛ لان البدن آلة له. وإن ما ذكر من وجه الاعادة البدنية ان الشخص انما يتشخص ويخصص بخصوصية أجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التأليف معتبرا في الشخص بل المعتبر أشخاص الأجزاء بتأليف نوعي لا شخصي باق بعينه، ثم إذا بطل التأليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الأول لا لزوال الأجزاء؛ فإنها باقية بأشخاصها وأعيانها، بل لزوم النظم والتأليف المعتبر بينها نوعا، ثم إذا حصل مرة أخرى من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الأول بعينه.

وان القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لإعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الأجسام بل بتفريق أجزائها وخروجها عن الانتفاع وهذا بناء على نفي الجزء الصوري للأجسام وحصر أجزائه في الجواهر الفردة؛ لان الجسم هو الصورة الإتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال، ويكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها ولا يقدر فيها تبدل الجزء الصوري بعد ان كان أقرب الصور إلى الصورة الزائلة.

ولكن هذا الكلام مع قربه من الصواب يعتبر من وجهة نظري في غاية الركاقة، وذلك لوجوه:

- الأول انه مبني على ان شخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا نسب واضافات بين أجزائه ونظم وترتيب بين أعضائه فيلزم ان تكون الحياة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد.

- الثاني كون أجزاء زيد مثلاً منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم ان تكون تلك الجواهر التي ركبت تكون زيدا سواء كان تركيباً وترتيباً مطلقاً على أي وجه كان أو على نظم مخصوص والا لزم على الأول انها لو ركبت منها كرة مصممة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيدا الميت في بعض من الأحيان إذا وقعت أجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتاً سواء كان هذا التركيب جزءاً منه أو خارجاً عنه، والمحقق الطوسي لم يذهب ولا غيره من العقلاء القائلين بنفي الهيولى إلى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق، انما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لاما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلاً الا بصورة أخرى مقومة له مخصصة لطبيعته الجنسية تخصيصاً تميزه من بين سائر الأنواع تميزاً ذاتياً.

- الثالث ان مفسدة التناسخ واردة؛ وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين بناء على استعداد القابل ووجود المبدأ الفاعل وعدم تخصص الاجزاء المتفرقة من بين سائر الاجزاء والاجسام في لياقة كونها بدناً لتلك النفس، مما لا شبهة في

لزومها وورودها؛ اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعياً لفيضان نفس حادثة، فيلزم وجود نفسين لبدن واحد، وهو آت في التناسخ^(١).

ثم انهم لم يتفطنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى، وعود إلى الدار الأولى دار العمل والتحصيل لا إلى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل؛ فأين استحالة التناسخ وما معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾ على أن نُبدِّلَ خيراً مِنْهُمْ^(٢) وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَادِرُونَ بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ على أن نُبدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ^(٣) وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا﴾^(٤) ولا يخفى على ذي بصيرة ان النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وان الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني^(٥).

وجملة الأمر ان هؤلاء القوم من أصحاب الكلام والمجادلة لم يعلموا ان مقصود التكليف ووضع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية، وتخليصها عن

(١) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص ٤٧١، و: الاسفار، ج ٩، ص ١٧٠، و: المظاهر الالهية، ص ١٢١.

(٢) سورة المعارج، الايتان ٤٠-٤١.

(٣) سورة الواقعة، الايتان ٦٠-٦١.

(٤) سورة الانسان، الآية ٢٨.

(٥) ملا صدرا، الاسفار، ج ٩، ص ١٥٣.

هذا العالم ودار الأضداد، واطلاقها من أسر الشهوات وقيد الأمكنة والجهاد، وهذا التكميل والتجريد لا يحصلان الا بتبديل هذه النشأة الدائرة المتجددة إلى النشأة الباقية الثابتة، وهذا التبديل إلى النشأة الباقية موقوف:

- اولا على معرفتها والإيمان بوقوعها.

- ثانيا على انها الغاية الأصلية المقصودة من وجود الإنسان التي يتوجه إليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات وارتكاب السيئات.

- ثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل إليها وتدفع القواطع المانعة عنها؛ فالغرض الإلهي من هذه الآيات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود، والهداية إلى عالم غائب عن هذه الحواس باطل عن شهود الخلائق، وهو مسمى بعالم الغيب وهذا بعالم الشهادة، وهو عالم الأرواح وهذا عالم الأجساد، وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم^(١). فإن وجود الآخرة يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي، ونشأة الآخرة باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة، ومن اوضح الايات الدالة على ان الآخرة ليست في عرض الدنيا بل هي في طول الدنيا وفي باطنها قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(٢)، اذ يستفاد من قرينة التقابل التي جعلت الآخرة مقابل ظاهر الدنيا؛ ان الآخرة هي باطن الحياة الدنيا.

(١) الاسفار، ج ٩، ص ١٥٨.

(٢) سورة الروم، الآية ٧.

نظرية مدرسة الحكمة المتعالية

إن الوجود الجوهرى والحركة الجوهرية والتجرد البرزخي للإنسان في قوس الصعود وكيفية تجسم الاعمال وتصوير النفس بصور مختلفة، من المسائل المهمة التي طرحها الفلاسفة المسلمون والتي تتداخل تماما في مسألة المعاد الجسماني وحشر الاجساد وحشر الارواح على هيئة اجساد، طبقا للروايات والآيات المباركة، فإن نشأة الآخرة هي نشأة ادراكية، وان عالم المحشر هو عالم الحياة لا موت فيه، ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾^(١)، والمحشور في الآخرة هو الإنسان، ولكن بتمام مراتبه الوجودية، وإحدى مراتب المحشر في الآخرة؛ المحشر الجسماني له. وسوف أعرض لمواضيع المعاد الاخروي، والاختلاف بين عالمي الدنيا والآخرة، والنشآت الثلاث، والبدن الاخروي، وتكامل الإنسان ورقيه، وحقيقة المعاد، عند صدر الدين الشيرازي، مع الإشارة إلى بعض آراء الإمام الخميني(قد).

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

المعاد الإخروي

أُورِدَ رَأْيُ الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ صدر المتألهين اصولاً في المعاد الجسماني وثابت الحشر، تشكل القواعد الأساس لفلسفته، وخلاصة هذه الأصول^(١) هي:

- اصالة الوجود مع المحافظة على وحدة الحقيقة، فإن مراتب وجود الإنسان ليست متباينة مع الوجود في عالم المادة والوجود في عالم المثال والبرزخ والوجود في عالم العقول والمثل النورية، فالوجود في البدن المثالي هو عينه في البدن المادي (بحسب الشكل والمقدار والآثار المترتبة على هذا الوجود) بنحو أن الشخص الذي يرى انساناً في الدنيا ويراه في الآخرة سيقول في نفسه هذا هو الإنسان الذي رأيته في الدنيا، لكنه فاقد للمرتبة والخاصية اللازمة للمادة وهو معنى الفناء والدثور، وهذا هو الفرق بين الدنيا والآخرة.

- إذا وجدت المادة بعينها في الآخرة، ستكون الآخرة دار فناء وليس دار بقاء، إن حقيقة كل موجود بالصورة وليست بالمادة، فالمادة أمر مبهم غير متحصل وغير موجود إلا بالتبعية للصورة، إن التركيب بين المادة والصورة يشكل اتحاداً، وليس للمادة تداخل في حقيقة الإنسان.

- ولأن الاشتداد يقع في حقيقة واحدة عريضة (مثل الإنسان) فإن الإنسان الموجود في الآخرة هو آثار الإنسان

(١) للتوسع، انظر الشواهد الربوبية، ص ٢٦١، وكتاب العرشية، ص ٤٦، و: مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٦٨١، وتفسير القرآن لملا صدرا، ج ٥، ص ٢٧١-٢٨٢.

الديني مع حفظ هوية المبدأ، دون زيادة أو نقصان، وتترتب كامل أفاعيل الإنسان على الوجود البرزخي.

- ان التعدد والتكثر الفردي في الأفراد المادية للإنسان هو من الناحية المادية، ولكن لا لزوم لأن يكون التكثر المادي للإنسان البرزخي إن في قوس الارتقاء أو في قوس النزول هو من ناحية المادة، كما ان التكثر من ناحية الفاعل وارد ومتحقق. وأفضل دليل على وجوده تكثرات تبرز بحسب صور مختلفة في القوة التخيلية للإنسان، وهناك براهين متعددة على تجرد الخيال.

- ان الإنسان لقادر على ايجاد كل صورة يشاء في وجود عالم الخيال بصرف إرادته ومشيئته، فالنفوس المستكفية بالذات قادرة خارج محل هممتها وسعيها ان توجد موجودات. وعليه فإن المعاد الإخروي نوعان روحاني وجسماني، وسياتي مزيد البيان في خلال كلامي عن الابحاث التي ذكرت عناوينها في بداية النظرية.

اختلاف العالمين

يَبَيِّنُ صدر المتألهين الفوارق بين عالم الدنيا وعالم الآخرة في الوجود الجسماني، وهي:

الأول: إن القوة هنا لأجل الفعل، فتتقدم عليه بوجه، والفعل هناك متقدم على القوة لأجلها.

الثاني: إن الفعل أشرف في هذا العالم من القوة، والقوة

في الآخرة أشرف من الفعل؛ لأن هذا العالم دار الانتكاس.

الثالث: ان أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الامكان والاستعداد، ونفوس الآخرة فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام، فها هنا ترتقي الأبدان بحسب تزايد استعداداتها إلى حدود النفوس، وفي الآخرة تنزل النفوس فتتشبع منها الأبدان.

الرابع: إن الأبدان المكونة هاهنا تدريجية الحدوث، غاية كونها غير بدء كونها، والأبدان في الآخرة دفعية الحدوث، بدؤها وغايتها واحد.

الخامس: إن اعداد الأبدان كاعداد النفوس غير متناهية هناك، إذ ليس بممتنع غير المتناهي في غير الوضعيات المادية، لعدم التزاحم والتصادم ونفي الترتيب الوضعي والعلي.

السادس: ان لا اشتراك في جسم واحد لعدة متصرفات في النفوس، ولكل انسان سعيد في الآخرة عالم تام في نفسه لا ينتظم مع غيره في دار واحدة، ولكل واحد من أهل السعادة ما يريده ويحضر عنده كل ما يشتهي، وكل من يرغب في صحبته في لحظة واحدة بمجرد فلتة خاطره وشهوة نفسه، وهذا أقل مراتب أهل الجنان، فالعوالم هناك غير متناهية، عرض كل منها كعرض السموات والأرض بلا مزاحمة شريك ولا مزاحم مباين^(١).

ويقول المطهري: الدنيا والآخرة عالمان ونشأتان، ومن

الاختلافات المتحققة بينهما:

- الثبات والتغير. في هذا العلم توجد الحركة والتغيير؛ فالطفل يصبح شابا ويكمل إلى الشيخوخة ثم يضمه الموت. والجديد يصبح قديما ثم يفنى. اما في عالم الآخرة فلاشيخوخة ولا قدم ولا موت.

- الحياة الخالصة والمشوبة. في هذا العالم يختلط الموت والحياة. وفي العالم الآخر حياة خالصة.

- البذر والحصاد. ان الدنيا دار للبذر والزراعة. والآخرة دار للحصاد والاستفادة، والى هذا اشار علي عليه السلام: «ان اليوم عَمَلٌ بِلَا حِسَابٍ وَغَدَا حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ»^(١).

العوالم والنشآت الثلاث

ان اجناس العوالم والنشآت ثلاثة؛ الدنيا وهي عالم الماديات والآخرة وهي عالم الرياضات وما وراء الدنيا والآخرة جميعا وهو عالم المفارقات والعقليات. فالنشأة الاولى بائدة دائرة هالكة بخلاف الباقيين وخصوصا الثالثة التي هي المآل الحقيقي للمقربين. فعالم الآخرة عالمان؛ عالم عقلي نوراني وعالم مثالي منقسم إلى نعيم نوراني وجحيم ظلماني، الاول للكاملين المقربين والثاني اوله للمتوسطين من اصحاب اليمين وآخره للناقصين من اصحاب الشمال. فهناك عالم آخر

(١) مطهري، الشهيد مرتضى، العدل الالهي، تج محمد عبد المنعم الخاقاني، ط٣، ايران،

مؤسسة النشر الاسلامي لجامعة المدرسين، ١٤٠٥هـ، ص ٢٤٨.

(١) ملا صدرا، مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، ج٢، ٦٨٧.

متوسط بين عالم العقول والاجرام فيه يحشر الناس على هيئات مناسبة لآخلاقهم.

والانسان حقيقة مجتمعة من هذه العوالم باعتبار ادراكاتها الثلاثة، يقول الامام الخميني (قد): «ان الإنسان الكامل صورة مجموع العوالم بوحدته الجمعية وبساطته الذاتية، كما ان العوالم الوجودية صورة تفصيلية من الإنسان الكامل»^(١).

وفي مبادئ تكونها واوائل خلقتها هي بالقوة في نشأتها الثلاث؛ لكونها اولا قبل قوام وجودها في مكنن الامكان وكنم الخفاء في مجموع ادراكاتها التي بها تتصل في العوالم الثلاثة، وهي الحس لادراك عالم المحسوسات والشهادة، والخيال لادراك عالم الغيب والملكوت، والعقل لادراك عالم الربوبية والجبروت، ولها في تحصيل كل من النشآت مراتب كمراتبها في العاقلية والمعقولية، فلا بد من طي هذا الطريق في القوس الصعودي، يقول الخميني: «فهذا الجسر الممدود على الدنيا والبرزخ والآخرة من متمم هذه النشآت؛ اولها الدنيوي ووسطها البرزخي وآخرها الروحاني»^(٢).

ولما كان للنفس ترقيات وتحولات من نشأة اولى إلى نشأة ثانية والى ما بعدها؛ فإذا ترقّت وتحولت من عالم الخلق إلى عالم الامر يصير وجودها وجودا عقليا الهيا لا تحتاج بعده إلى

(١) الخميني، الامام روح الله، التعليقة على الفوائد الرضوية، ط ١، ايران، مؤسسة نشر آثار الامام الخميني، ١٤١٧هـ، ص ٥١.

(٢) الخميني، السيد مصطفى، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، د ط، ايران، وزارة الارشاد الاسلامي، ١٣٦٢ش، ص ٣١.

البدن؛ اذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي؛ لان ذلك مادي وهذا مفارق للمادة، فليس حال النفس في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها إلى العقل الفعال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء^(١).

البدن الاخروي

بناء على ما تقدم رأى الحكماء المسلمون ان الانعدام الذي يصل للبدن المادي، لا يحدث في البدن الاخروي، يقول السبزواري:

ما ضرَّ انَّ الجسمَ غُيِّبَ ما فَنِيَ هُوَ الْمُعَادُ فِي الْمُعَادِ قَوْلُنَا
فالجسم الذي يقولون به هو جسم له ابعاد وليس له مادة، بمعنى انه ليس جسما هيولانيا وله استعداد وحركة وقابل للفصل والوصل، وان كانت له ابعاد وطول وعرض وعمق، وهو ما يسمى بالجسم البرزخي^(*) الذي يظهر في المعاد؛ لان الامر الباقي من الإنسان ليس الاجزاء الاصلية كما قال المتكلمون وليس هي النفس وعليها تنشأ النشأة الآخرة كما قال الغزالي، وليس اعيان الجواهر الثابتة كما قال الشيخ العربي. بل هو

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، مجموعة رسائل فلسفي، تح حامد ناجي

اصفهان، ط ١، ايران، انتشارات حكمت، ١٣٧٥ش، ص ١٧٠.

(*) هو جسم لطيف حل فيه الروح، ليس له قابلية الفعل والانفعال الكيميائيين والفيزيائيين، لكنه يشبه الجسم المادي، ويسمى الجسم المثالي؛ فعال للغاية يتميز بالقدرة على اختراق الموانع ويستطيع ان يواصل حياة أبدية في قالب موجود ثابت وأبدي.

اللازي، مجتبى، اصول العقائد في الاسلام، ج ٢، ص ١١٦.

الهوية والشخصية غير البدن المحسوس بالبصر... وان البدن المادي غير البدن الذي يحشر يوم القيامة»^(١) أي البرزخي والاخروي لكن لا بوصف الدنيوية والطبيعية، وانما كان هو بعينه لان شيئية الشيء بصورته التي بمعنى ما به الشيء بالفعل وهو النفس، فإذا كان هذا مشخصا وذاك باقيا، فكيف لا يكون الشخص بمعنىا وصورته باقيا، وتشخص النفس بالوجود الحقيقي وهو عين وحدتها وتشخصها. وليس هذا من الامور الموهومة؛ لان أمور القيامة اقوى في الوجود واشد تحسلا في التجوهر.

إن مسألة ولادة النفس المجردة ورجوعها إلى بارئها حتمي لرجوع كل شيء إليه تعالى ووجوبه عقلا ونقلًا وكشفاً، وهو ما يتوقف على صلوح القابل، ولا بد في العناية من وجودهما جميعاً؛ فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون؛ وهما المادة بامكانها واستعدادها؛ وهي كما يقول حمية: «أمر مشترك بين جميع الكمالات محفوظة مع كل تبدل وتغير»^(٢)، والحركة بتجدها واعدادها؛ لانها «داخلة في قوام كل جسم أو هي نحو وجوده الخاص»^(٣).

فالوجود هو المقسم؛ ذلك ان الوجود اما ثابت أو سيال، والوجود السيال يساوي عالم الطبيعة من أوله إلى آخره،

(١) الخميني، السيد مصطفى، تعليقات على الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ٦٦٦.

(٢) حمية، خنجر، نظرية الحركة والزمان عند صدر الدين الشيرازي، رسالة دبلوم غير منشورة، الجامعة اللبنانية، قسم الفلسفة، ١٩٩٣م، ص ٦٥.

(٣) حمية، م ن، ص ٦٤.

والوجود الثابت يساوي ما وراء الطبيعة، وعليه لا تضاد بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بل هما بمثابة مرتبتين لوجود واحد كما سبق وذكرنا، المرتبة الاولى ناقصة والمرتبة التالية اكمل^(١)، يقول الامام الخميني (قد): «ان الطبيعة الجسمانية هي الجارية جريانا ذاتيا والمتغيرة تغيرا جوهريا والمتبدلة تبدا ما هويا اتصاليا؛ كالسحاب الذي هو مرور دائم بلا تخلل السكون والحركة والتبديل وافقه في الصورة النوعية التي شيئية الشيء بها، ولولاها لم يكن الشيء مذكورا، بل كانت الصورة نفس التجدد والسيلان»^(٢) وهذا لا يختص بوجود من الموجودات ولا عالم من العوالم النازلة او العالية بل سار في جميع مراتب الوجود من الارواح العالية والنفوس الكلية والموجودات النازلة، وفيه يقول المطهري: «ان كل خير وكمال يعود إلى الوجود، بمعنى ان الخير والكمال من شؤون وخصائص الوجود»^(٣).

تكامل الإنسان ورقية

من الواضح لدى كل احد، ان الايمان بوجود التغير في عالم الطبيعة مسألة لا تحتاج إلى دراسات علمية؛ لكن الجدير بالدرس كما يقول الشهيد الصدر: «هو ماهية هذا التغير

(١) محاضرات في الفلسفة الاسلامية، ص ١٣١-١٣٦.

(٢) الخميني، الامام روح الله، التعليقات على الفوائد الرضوية، ص ١٣٦.

(٣) مطهري، الشهيد مرتضى، شرح المنظومة (محاضرات)، تج عمار ابو رغيف، ط ١، ايران، مؤسسة ام القرى، ١٤١٧هـ، ص ٣٩.

ومدى عمقه وعمومه، والتاريخ الفلسفي يروي صراعا حادا في كنهه وتفسيره الفلسفي الدقيق»^(١) وقد تصدى ملا صدرا لذلك معتبرا ان كل شيء في عالم الطبيعة، وكل شيء يقع في الزمان والمكان، أي كل عالم الطبيعة في حالة سيلان دائم، وان الحركة لا تقع في الاعراض وحالات الاجسام فقط، وانما نفس الذوات في تحول وتغير دائم، بل انما هي عين الحركة، والتغير عين الصيرورة والتحول، يقول الامام الخميني(قد): «بل سلسلة الموجودات بقضها وقضيضها وأوجها وحضيضها دائمة التبدل متصلة التغير في إنوجاد وإنعدام»^(٢).

ان هوية الإنسان نحو واحد من الوجود، يكون أولا في هذا العالم وثانيا في ذلك العالم من غير تحول جوهري وحركة معنوية، بل الدنيوية والأخروية والأولية والآخرية صفتان جوهريتان له، وطوران وجوديان لذاته لما سبق من ان الإنسان من لدن حدوثه يشتد وجوده شيئا فشيئا ويتطور في الأطوار الوجودية تدريجا، الا ان الدنيا جامعة لطائفة من تلك الأطوار والآخرة جامعة لما بعد هذه الأطوار إلى ما لا نهاية له، وجميع الأطوار الدنيوية على تفاوتها في الدناءة والشرف خسيسه دنية بالقياس إلى الأطوار الأخروية ولهذا المعنى يصح ان يقال انهما واقعتان تحت جنس المضاف، وإليه الإشارة بقوله:

(١) الصدر، الشهيد السعيد محمد باقر، فلسفتنا، ط ١٠، ايران، دار الكتاب الاسلامي، ١٩٨١م، ص ٢٢٩.

(٢) الخميني، الامام روح الله، التعليقة على الفوائد الرضوية، ص ١٢٨.

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(١) فكل من علم ان هذه النشأة الدنيوية من اوائل تكوناته الطبيعية الواقعة فيه على التدرج يعلم ان ذاته متوجهة دائما من نشأة أدنى إلى نشأة أخرى وأن له أطوارا مختلفة بعضها بعد بعض على سبيل منازل السفر إلى الله تعالى، بعض هذه المنازل في الدنيا وبعضها في الآخرة، فأصل مادة وجوده من الدنيا وكذا صورته العنصرية ثم الصورة النباتية ثم الصورة الحسية كلها من الدنيا، وبعد هذه الأطوار نشأة النفس ثم القلب والروح وكلها من الآخرة ﴿وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾^(٢).

ان أقوى البراهين في تحقيق النشأة الآخرة هو المأخوذ من اثبات الغاية في الحركات الطبيعية سيما الحركة الجوهرية الإنسانية؛ لأنها واقعة في جميع الحدود الامكانية من ادونها كالنطفة بل التراب إلى اعلاها إذا قطع بها القوس الصعودية كلها، ولهذا وقع هذا السياق من البرهان في كثير من آيات القرآن مثل قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٣) يعني كنتم أمواتا قبل ولوج الروح الحيواني فيكم كسائر النباتات والجمادات فأحياكم بهذه الحيوية الحسية ثم يميتكم عن هذه الحياة الطبيعية بإفادة الحياة النفسانية الروحانية ثم إليه

(١) سورة الواقعة، الآية ٦٢.

(٢) سورة الاسراء، الآية ٢١.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨.

ترجعون بحياة أخرى قدسية^(١).

ان الانسان سيصل إلى مقام البقاء بعد أن يصل إلى مقام الفناء، وأدنى درجات ذلك ان تحصل له الاحاطة العلمية والوجودية بكثرته، أي انه سيحصل على السيطرة على عالمي الزمان والمكان، وسيقف على نفسه منذ زمن ولادته إلى موته، وذلك بهذا البدن العنصري ومع جميع الأفعال التي عملها، وسيحصل على السيطرة الوجودية على جميع سيرته من الأعمال الصالحة والطالحة، أي انه سيدرك بدنه المادي العنصري وجدانا، ليس للحظة واحدة، بل لجميع مدة عمره مع جميع الآثار والخصائص والمستلزمات. وكما تحيط الروح بالبدن في هذه اللحظة، فإن روح الانسان ستجد الاحاطة الوجودية ببدنه في جميع مدة عمره ومع جميع خصوصياته ومقارناته، وستهيمن عليه بتمام معنى الكلمة، وسيكون للروح علم حضوري ببدنها وسيرته، يقول الخميني: «الكل متوجه الى الدار الآخرة وهم في كل آن فيها فان الآخرة في باطن الدنيا وتكون مسيطرة على اهلها، واهلها دائما فيها وناظرون اليها وجميع الحقائق بلحاظ توجهها الى الآخرة الاخيرة في القوس الصعودي في الآخرة وبلحاظ التوجه الى هذه السفينة تكون في الدنيا بل هي عين الدنيا كما تكون عين الآخرة»^(٢).

(١) أسرار الآيات، ص ١٨٢.

(٢) الخميني، السيد مصطفی، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٣٣١.

وبما ان الانسان سيتجلى مع أعماله في ذلك العالم في صورة ملكوتية^(*) وان حقائق الأشياء ستتكشف له وان الجنة وجهنم الثواب والعقاب هي نفس توفية الأعمال وحقائق الأفعال وتجسد روحها وواقعها فإن الانسان سيحصل على الاحاطة بجميع بدنه العنصري مع النيران التي سعرها او الورود التي غرسها وليست هذه الاحاطة مجرد علم وإحاطة تصورية، بل هي إحاطة وجودية أشبه بالروح المجردة.

حقيقة المعاد

فإن المعاد في يوم المعاد والمحشور في الآخرة هو بعينه هذا الشخص الانساني الذي في الدنيا والبرزخ -روحا وبدنا- بحيث لو يراه احد عند المحشر يقول هذا فلان الذي كان في الدنيا.

روي عن الامام الكاظم عليه السلام انه سئل الامام الصادق عليه السلام وقيل له:

جعلت فداك يروون ان ارواح المؤمنين في حواصل طيور خضر حول العرش، قال عليه السلام: « لا، المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه في حوصلة طير ولكن في ابدان كابدانهم» وقال عليه السلام: «فإذا قبضه الله عز وجل صير تلك الروح في

(*) يقول الإمام الخميني (قده): والأحاديث الشريفة تدل على الصور الغيبية الملكوتية، وإن لجميع الموجودات حياة ملكوتية، وإن عالم الملكوت كله حياة وعلم يقول تعالى: (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان).

قوالب كقالبه في الدنيا، فياكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا»، وقال عليه السلام: «إنهم في الجنة على صور ابدانهم لو رايتهم لقلت فلان»^(١). حتى لو تبدلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها، يقول صدر المتألهين: «لا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية، فجوهرية العبد واحدة في الدنيا والآخرة وروحه باق مع تبدل الصورة عليه، وكل ما ينشأ من العمل الذي يعمله في الدنيا من خير او شر يعطى لقلبه جزاء ذلك في الآخرة ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغاً لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾ [الانبياء: ١٠٦]»^(٢). فالأعمال الصالحة والإعتقادات الصحيحة تظهر صوراً نورانية مستحسنة موجبة لصاحبها كمال السرور والإبتهاج، والأعمال السيئة والإعتقادات الباطلة تظهر صوراً ظلمانية مستقبحة موجبة غاية الحزن والتألم ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾^(٣).

إن الحياة في عالم الآخرة ولذاتها ترتبط بأعمال تنتقل صورها الكمالية من ذلك العالم، وإن لكل عمل مقبول لدى ساحة قدس الحق المتعالي صورة بهية حسنة تتناسب معه من الحور، أو القصور، أو الجنان العالية، أو الأنهار الجارية. ولا يوجد كائن على صفحة الوجود جزافاً، بل هناك ارتباطات

(١) علم اليقين، ج ٢، ص ٩٠٢.

(٢) الشواهد الربوبية، ص ٢٦٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٣٠.

عقلية بينها لا يدركها إلا الكمل من الأولياء وهذا يتطابق مع مقاييس العقل والبراهين الفلسفية، يقول الخميني (قده): «إن تجسم الأعمال في النشأة الآخرة يؤكد المعاد الجسماني»^(١).

والحمد لله رب العالمين.

(١) الخميني، الإمام روح الله، الأربعون حديثاً، تعريب محمد الغروي، ط ٦، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٨م، ص ٤٩١.

خاتمة

إنَّ أهم ما يمكن أن نستخلصه من هذا الفصل ما يلي:

- إن ابن سينا من القائلين بالمعادين الروحاني والجسماني، وأن كلامه على الروحاني واللذة العقلية لا ينفي القول بالجسماني واللذة الحسية. وقد تبين ذلك من الأدلة التي ذكرت وأن المشكلة تكمن في عدم إثباته للعالم البرزخي مع العلم أنه تكلم عن قوة الخيال.

- إن المتكلمين قالوا بإعادة المعدوم وربطوا بين المعاد والإعادة، وقد تبين أنه لا إعادة للمعدوم ولا ربط بينهما.

- إن الغزالي وبعض متكلمي الامامية قالوا بأن المعاد هو جمع للأجزاء المتفرقة وعليه تعود النفس إلى البدن. لكن الحكماء اعتبروا أن الموت هو مرحلة إنتقالية وليس فناء حتى تجمع الأجزاء المتفرقة، وليس بين النفس والبدن انفصال حتى تعود اليه. إنَّ الانسان نَحْوٌ واحد من الوجود ينتقل من عالم إلى آخر، وإن العوالم داخل بعضها البعض، وعليه يكون الانسان المُعاد هو نفسه وعينه في الآخرة لكن ببدنه الاخرى؛ أي العنصري البرزخي؛ لأن الانسان ليس نوعاً أخيراً، بل هو مختلف الحقيقة في الباطن وهذه هي نظرية تجسم الأعمال عند الحكماء.

وخير الختام: اللهم نور قلوبنا بنور الايمان والمعرفة، وارحمنا برحمتك الواسعة يا أرحم الراحمين، والحمد لله رب العالمين.

الفهارس والمصادر

فهرس الموضوعات

٥	مقدمة الناشر
٧	الإهداء
٩	شكر وامتنان
١٥	المقدمة
١٩	تقديم
	الفصل الأول: حول المعاد
٢٥	تمهيد
٢٧	المعاد في اللغة
٢٧	المعاد
٢٨	العود
٢٩	يوم القيامة
٣٠	البعث
٣١	النشر
٣٢	الحشر
٣٤	المعاد في القرآن
٣٤	أسماء المعاد
٣٦	أحوال يوم المعاد
٤٠	المعاد والمحسوسات
٤١	المعاد والقسم
٤٢	المعاد والقدرة الإلهية
٤٣	البعث والمجازاة
٤٤	الحشر والنشر والإحياء
٤٥	المعاد والكون
٤٦	المبدأ والمعاد
٤٨	النشأة الأخروية
٥٠	المعاد في الحديث
٥١	المعاد

٩٧. مطهري، المعاد، تج جواد علي كسار، ط٢، بيروت، مؤسسة الثقلين الثقافية، ١٤١٩هـ.
٩٨. مطهري، شرح المنظومة (محاضرات)، تج عمار ابو رغيف، ط١، ايران، مؤسسة ام القرى، ١٤١٧هـ.
٩٩. مطهري، شرح المنظومة، ج٢، تج عبد الجبار الربيعي، ط١، ايران، مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ.
١٠٠. مطهري، محاضرات في الفلسفة الاسلامية، تج عبد الجبار الرفاعي، ط١، ايران، دار الكتاب الاسلامي، ١٤١٥هـ.
١٠١. المفيد، الامام محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، آمالي الشيخ المفيد، ط٢، ايران، المطبعة الحيدرية، دت.
١٠٢. المفيد، الامام محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، اوائل المقالات، دط، بيروت، دار الكتاب الاسلامي، ١٩٨٣م.
١٠٣. الهادي، جعفر، الله خالق الكون، ط١، ايران، مؤسسة سيد الشهداء العلمية في قم، ١٤٠٥هـ.
١٠٤. اليازجي، كمال، و: انطون، كرم، اعلام الفلسفة العربية، ط٣، بيروت، دارالمكشوف، ١٩٦٨م.

القيامة	٥٤
البعث	٥٥
الحشر والنشر	٥٧
الوعد والوعيد	٥٨
المعاد بحكم العقل	٦٢
١. برهان الحكمة	٦٣
٢. برهان الحقيقة	٦٦
٣. برهان العدالة	٦٨
ماهية المعاد وطبيعته	٦٩
المعاد من وجهة نظر الفلاسفة	٧٠
المعاد من وجهة نظر المتكلمين	٧٢
المعاد من وجهة نظر الحكماء	٧٣
طبيعة المعاد	٧٦
خاتمة	٧٩

الفصل الثاني: النفس الانسانية

تمهيد	٨٣
الإنية الثابتة من الإنسان	٨٥
ابن سينا والإنية	٨٦
الغزالي والإنية	٨٧
تعريف النفس	٨٩
تعريف ابن سينا للنفس	٩٠
تعريف الغزالي للنفس	٩١
وجود النفس	٩٢
الغزالي ووجود النفس	٩٢
ابن سينا ووجود النفس	٩٤
دليل الحدس	٩٥
دليل الرجل الطائر (*)	٩٦
دليل الوحدة	٩٧
دليل التذكر والاستمرار	٩٨
دليل الحركة والإدراك	٩٩

أفضل براهينه عند القدماء	١٠٠
طبيعة النفس	١٠١
ابن سينا وطبيعة النفس	١٠١
الغزالي وطبيعة النفس	١٠٢
حدوث النفس	١٠٣
الغزالي وحدوث النفس	١٠٣
ابن سينا وحدوث النفس	١٠٤
بطلان التناسخ	١٠٦
النفس والبدن	١٠٧
روحانية النفس	١١٥
الجويني وروحانية النفس	١١٥
ابن سينا وروحانية النفس	١١١
١ - النفس جوهر يدرك المعقولات	١١١
٢ - إدراك النفس ذاتها وإدراكها للكلية	١١٢
٣ - اختلاف طبيعة القوى العقلية عن طبيعة القوى الجسمانية	١١٣
خلود النفس	١١٤
أفلوطين وخلود النفس	١١٤
ابن سينا وخلود النفس	١١٥
١ - برهان الانفصال	١١٦
٢ - برهان البساطة	١١٧
٣ - برهان المشابهة	١١٧
قوى النفس ووحدتها	١١٨
المعرفة وأنواعها وطرق اكتسابها	١٢٠
مهمة العقل الفعال	١٢٢
خاتمة	١٢٥

الفصل الثالث: المعاد الجسماني

تمهيد	١٢٩
نظرية الفلاسفة	١٣١
المعاد الآخروي	١٣١
النفوس المفارقة للأبدان	١٣٦

١٤٠	العارفون ومقاماتهم
١٤٤	مآل النفس
١٤٥	شبهات وردود
١٥٣	عالم البرزخ
١٥٨	نظرية المتكلمين
١٥٩	المعاد الاخروي
١٦٤	حقيقة المعاد
١٦٥	عود النفس إلى البدن
١٦٨	اتحاد النفس والبدن
١٧٢	اعادة المعدوم
١٧٧	امتناع اعادة المعدوم
١٨١	عدم ارتباط اعادة المعدوم بالمعاد
١٨٤	شبهات وردود
١٨٩	نظرية مدرسة الحكمة المتعالية
١٨٥	المعاد الاخروي
١٩١	اختلاف العالمين
١٩٣	العوالم والنشآت الثلاث
١٩٥	البدن الاخروي
١٩٩	تكامل الإنسان ورقية
٢٠٣	حقيقة المعاد
٢٠٧	خاتمة

الفهارس والمصادر

٢١١	فهرس الآيات
٢٢٣	فهرس الأعلام
٢٢٥	فهرس المصطلحات
٢٢٩	فهرس المصادر والمراجع
٢٣٧	فهرس الموضوعات